

politologie | eseu | studii culturale

PIERRE MANENT

Metamorfozele cetății

Eseu despre dinamica Occidentului

HUMANITAS

Metamorfozele cetății

Pierre Manent s-a născut în 1949, la Toulouse. După obținerea diplomei la École Normale Supérieure, devine asistentul lui Raymond Aron la Collège de France. Este redactor-şef al publicației trimestriale *Commentaire* – înființată împreună cu ilustrul său maestru –, la care publică cu regularitate. Predă filozofia politică la École des Hautes Études en Sciences Sociales din cadrul Centrului de Cercetări Politice „Raymond Aron". În fiecare toamnă, este profesor invitat la Departamentul de ştiințe politice al Universității din Boston. Prin activitatea sa, P. Manent a contribuit la redescoperirea tradiției liberale franceze, impunându-se, în Franța şi la nivel mondial, ca una dintre cele mai importante personalități în domeniul filozofiei politice contemporane.

Opera: *Tocqueville et la nature de la démocratie*, 1982; *Les Libéraux*, 1986; *Histoire intellectuelle du libéralisme: dix leçons*, 1987 (trad. rom. *Istoria intelectuală a liberalismului*, Humanitas, 1992, 2003); *La Cité de l'homme*, 1994 (trad. rom. *Cetatea omului*, 1998); *Naissances de la politique moderne: Machiavel, Hobbes, Rousseau*, 1997 (trad. rom. *Originile politicii moderne: Machiavelli, Hobbes, Rousseau*, 2000); *Cours familier de philosophie politique*, 2001 (trad. rom. *O filozofie politică pentru cetățean*, Humanitas, 2003); *La Démocratie de notre temps* (cu M. Gauchet, A. Finkielkraut), 2002; *L'Amour et l'amitié* d'Allan Bloom (trad. fr.), 2003; *Une éducation sans autorité ni sanction?* (cu A. Renaut şi A. Jacquard), 2004; *La Raison des nations*, 2006 (trad. rom. *Rațiunea națiunilor: reflecții asupra democrației din Europa*, 2007); *Ce que peut la littérature* (cu A. Finkielkraut, M. Ozouf şi S. Julliard), 2006; *Enquête sur la démocratie: Études de philosophie politique*, 2007; *Les Métamorphoses de la cité: essai sur la dynamique de l'Occident*, 2010: *Le Regard politique* (convorbiri cu Bénédicte Delorme-Moutini), 2010.

PIERRE MANENT
Metamorfozele cetății

Eseu despre dinamica Occidentului

Traducere din franceză de
MONA ANTOHI

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Redactor: S. Skultéty
Coperta: Angela Rotaru
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
Corector: Cristina Jelescu
DTP: Iuliana Constantinescu, Dan Dulgheru

Tipărit la Proeditură şi Tipografie

Pierre Manent
Les Métamorphoses de la cité: Essai sur la dynamique de l'Occident

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
MANENT, PIERRE
Metamorfozele cetăţii: eseu despre dinamica Occidentului / Pierre Manent;
trad.: Mona Antohi. – Bucureşti: Humanitas, 2012
Index
ISBN 978-973-50-3705-5
I. Antohi, Mona (trad.)
32

EDITURA HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 0372 743 382, 0723 684 194

Cuprins

Introducere
Dinamica occidentală

Suntem moderni de mai multe secole. Suntem astfel şi aşa vrem să fim. Această voinţă orientează întreaga viaţă a societăţilor noastre occidentale. Adeseori e criticat un aspect sau altul al modernizării; unii chiar critică „modernitatea" ca atare, dar toate eforturile „conservatoare" n-au reuşit decât cel mult să încetinească mişcarea, în vreme ce acţiunile propriu-zis „reacţionare" s-au soldat în general cu o accelerare a mişcării. Aşadar, vrem să fim moderni. Ne poruncim nouă înşine să fim moderni. Dar dacă această voinţă acţionează de secole, dacă această poruncă e dată şi este în vigoare de veacuri înseamnă că n-am reuşit încă să fim cu adevărat moderni, că, de fapt, capătul drumului, pe care am crezut că-l vedem concretizându-se de mai multe ori, s-a dovedit înşelător, un soi de miraj; că 1789, 1917, 1968, 1989 nu sunt decât etapele amăgitoare ale unui drum care nu ştim încotro duce. Evreii au avut noroc, n-au rătăcit prin deşert decât patruzeci de ani. Dacă această voinţă, acest îndemn de a fi moderni nu încetează să tulbure condiţiile vieţii comune, făcând ca revoluţiile să urmeze altor revoluţii, fără a ajunge vreodată să fie suficiente, fără a ajunge într-un punct în care să ne putem odihni, spunând „iată, în sfârşit, capătul strădaniei noastre", dacă această voinţă sau acest îndemn nu-şi atinge nicicând obiectul – ce înseamnă toate astea? Cum am putut *să vrem* atâta vreme şi să acceptăm să fim atât de adesea dezamăgiţi? Oare nu cumva nu ştim cu adevărat ce vrem?

Oricât ne-ar fi de familiare semnele sau criteriile modernităţii, fie că e vorba de arhitectură, de artă, de ştiinţă sau de organizarea politică, nu ştim ce anume reuneşte aceste trăsături sau criterii, justificând desemnarea lor prin acelaşi atribut. Ne aflăm sub imperiul unei evidenţe care nu se explică uşor. Urmăm o poruncă pe care ne-am dat-o nouă înşine, şi ne întrebăm în ce constă ea exact sau până la urmă.

Unii sunt tentaţi să renunţe la întrebare. Ei sugerează că am ieşit din era modernă şi am intrat în era postmodernă. Am renunţat, pare-se, la „marea naraţiune" a progresului occidental. Nu ştiu să fi renunţat la marea

narațiune a științei, nici la marea narațiune a democrației. Ne încearcă o anume oboseală, ce-i drept, după atâtea secole moderne, dar întrebarea rămâne intactă, iar urgența ei nu depinde de starea de spirit a celui care o formulează. Trebuie să punem neîncetat întrebarea dintr-o nouă perspectivă, cel puțin dacă vrem să ne înțelegem pe noi înșine. Iar dacă nu avem pretenția de a aduce un răspuns cu adevărat nou, să avem măcar ambiția de a reda viață acestei întrebări.

Cum să procedăm? Când nu știm prea bine în ce constă un lucru, ne întrebăm: când și cum a început el? Când și cum a început modernitatea? Care a fost geneza modernității? Acestea sunt întrebările pe care ni le punem, și pe bună dreptate.

Demersul este legitim, chiar necesar, dar el antrenează imediat diverse dificultăți. Începuturile, prin definiție, sunt obscure. Primii germeni sunt greu de distins. Ne putem lesne înșela. Astfel, căutăm limpezimea în începuturi care sunt inevitabil obscure sau incerte. Această operă, această idee, acest stil literar sau arhitectural sunt oare vechi, sau moderne? În ce clipă vom începe să căutăm începuturile modernității? În secolul al XVIII-lea, epoca revoluției americane și a celei franceze? În secolul al XVII-lea, când este elaborată însăși noțiunea de știință a naturii? În secolul al XVI-lea, în epoca Reformei religioase? Cum să răspundem? Diversele ipoteze nu sunt contradictorii, fiindcă modernitatea implică neîndoielnic, printre elementele ei constitutive, Reforma religioasă, știința numită – chiar – modernă și revoluțiile politice democratice. Dar ce raport există între credința luterană și știința lui Galilei? Există oare un fel de dispoziție inițială, de dispoziție intelectuală și morală care să-l definească pe omul modern? Sau trebuie să ne resemnăm cu dispersarea elementelor modernității – un *patchwork* ținut laolaltă de magia unui cuvânt?

Să pornim de la singurul punct incontestabil din seria de perplexități pe care tocmai le-am enumerat. Am vrut – vrem – să fim moderni. Nu avem nevoie să știm ceea ce vrem exact – ca să știm că, voind astfel, concepem un *proiect*. Modernitatea este mai întâi un proiect, un proiect colectiv formulat în Europa, pus în practică mai întâi în Europa, dar destinat de la bun început întregii umanități. Or, ce este un proiect? Un proiect – nu e puțin lucru! Dacă vom contura mai bine ce implică un asemenea proiect, vom afla lucruri remarcabile despre proiectul modern.

Pentru a concepe un mare proiect colectiv destinat în cele din urmă întregii umanități e nevoie, în primul rând, de o mare credință, în sensul încrederii în propriile forțe. Se spune că domnește printre noi legea

celui mai puternic, dar, de fapt, rari sunt oamenii sau grupurile care au încredere în propriile forțe. Un lucru e frapant la începuturile științei moderne. Este încrederea extraordinară a lui Bacon sau a lui Descartes, ca să nu-i numim decât pe ei, în capacitatea noii științe de a transforma radical condițiile vieții umane. Ce credință au avut, ce credință oarbă, am fi tentați să spunem! Căci, în acea epocă, știința modernă nu produsese încă nici unul – sau aproape nici unul – dintre efectele ei. Faimoasele „miracole ale științei" de-abia urmau. Descartes își imaginează o medicină care prelungește uimitor viața omului, în vreme ce medicina din vremea lui este incapabilă să vindece vreo boală și el însuși are niște idei ciudate despre circulația sângelui.

Un proiect presupune că suntem capabili să acționăm și că acțiunea noastră este capabilă să transforme situația în care ne aflăm sau condițiile noastre de viață. Mulți analiști ai modernității au insistat asupra celui de-al doilea punct, asupra ambiției transformatoare, am spune chiar artizane, sau constructiviste, a proiectului modern. Transformarea naturii, organizarea producției, Planul, omul care se produce pe el însuși, inginerul sufletelor, fie, toate acestea sunt foarte importante. Dar nu trebuie să trecem prea repede peste primul punct. Suntem capabili să acționăm. Capabili să acționăm: asta cuprinde o lume întreagă! Oamenii au acționat mereu într-un fel sau altul, dar n-au știut totdeauna că sunt capabili să acționeze. Există ceva *tragic* în acțiunea umană: ceea ce exprimă ființa umană este și ceea ce-o expune, o face să iasă din sine și, uneori, să se piardă. La început, oamenii culeg, pescuiesc, vânează, poartă chiar război – care e un fel de vânătoare –, dar acționează cât mai puțin posibil. Lasă cât mai mult spațiu zeilor; în ce-i privește, își pun cât mai multe piedici prin tot felul de interdicții, rituri, constrângeri sacre. Iată de ce acțiunea umană, acțiunea propriu-zis umană, apare mai întâi drept crimă, transgresiune. Este tocmai ceea ce ne înfățișează tragedia greacă, potrivit lui Hegel: acțiunea inocent criminală. Tragedia povestește ceea ce nu poate fi povestit, trecerea de la ceea ce precedă acțiunea la acțiunea propriu-zis umană. Ea povestește trecerea la cetate, apariția cetății. Căci cetatea te face capabil să acționezi; cetatea este punerea în ordine a lumii umane care face posibilă și semnificativă acțiunea.

Dacă vrem să înțelegem proiectul modern, trebuie să-l înțelegem pornind de la această primă punere totală în practică a acțiunii umane care a fost cetatea. Cetatea greacă nu rezultă dintr-un proiect, desigur, dar tocmai în interiorul cetății oamenii pot să delibereze și să conceapă proiecte de acțiune. Cetatea e locul în care oamenii descoperă că pot să se

cârmuiască pe ei înşişi şi unde învață s-o facă. Ei descoperă şi învață politica, marele domeniu al acțiunii.

Astfel, dacă modernitatea se defineşte mai întâi ca proiect de acțiune colectivă şi dacă politica este punere în practică şi punere în ordine a acțiunii, proiectul modern trebuie înțeles în primul rând ca proiect politic. El trebuie să fie reaşezat în istoria dezvoltării politice europene sau occidentale. Ambiția acestei cărți este de a propune o interpretare – sau, cel puțin, elemente pentru o interpretare – a dezvoltării politice occidentale.

Care sunt trăsăturile proprii ale istoriei occidentale? Care e, ca să spunem aşa, formula ei?

Am insistat asupra *mişcării* moderne, asupra caracteristicii de mişcare a modernității, de mişcare ce nu ajunge nicicând la capăt, să-şi afle locul de repaus. Există în afara Occidentului mari civilizații, în care se petrec multe lucruri, dar ele au ignorat mişcarea, mişcarea istorică – aveau cronici, nu o istorie –, cel puțin înainte ca presiunea sau agresiunea Occidentului să le facă să intre în istorie. Există în Occident un principiu ciudat de mişcare, şi asta e ceea ce-l caracterizează în primul rând.

Principiul mişcării occidentale este politica, aşadar cetatea. Mişcarea Occidentului începe cu mişcarea cetății. S-a spus despre greci că ignoră istoria, că au o înțelegere ciclică a timpului şi că timpul orientat al istoriei începe cu creştinismul, dacă nu cu filozofia modernă a istoriei. Nu e o ipoteză plauzibilă. Grecii cunoşteau foarte bine timpul ireversibil al istoriei politice. Aristotel era la fel de capabil ca Tocqueville să observe că democrația constituia, în vremea lui, singurul regim încă posibil.

Mişcarea occidentală începe cu mişcarea cetății greceşti, mişcarea interioară şi mişcarea exterioară a cetății greceşti – lupta dintre clase şi războiul extern. Cetatea este această punere în formă a vieții umane care a făcut să apară binele comun, guvernarea binelui comun, şi punerea în practică a binelui comun într-o pluralitate de cetăți care se duşmăneau între ele şi erau divizate în interior. Cetatea greacă a fost prima formă a vieții umane care a produs energie politică, adică această desfăşurare a energiei umane de o intensitate şi o calitate neobişnuite. Ea a fost în cele din urmă consumată de propria sa energie în catastrofa războiului peloponesiac. Istoria ulterioară apare în fond ca o căutare mereu reînnoită a formei politice, care ar permite concentrarea energiilor cetății, evitând însă destinul ei, o cetate care e liberă, dar sortită duşmăniei interne şi externe.

Forma care a urmat cetății a fost imperiul. Imperiul occidental, spre deosebire de imperiul oriental, reprezintă o anumită continuare a cetății: cetatea Romei a desfășurat energii atât de puternice, încât a rupt toate limitele care circumscriau cetățile, și-a adăugat populații tot mai numeroase și îndepărtate, părând pe punctul de a aduna întreaga specie umană. Imperiul occidental renunță la libertatea cetății, dar promite unitatea și pacea. Promisiune pe care nu și-a ținut-o – sau nu și-a ținut-o total –, dar, ca în cazul cetății, energiile politice și spirituale supraviețuiesc parțial eșecului formei, iar ideea imperială va marca Occidentul nu numai prin prestigiul durabil al Imperiului Roman, ci și sub o formă cu totul nouă, specifică și ea Europei, și anume Biserica, Biserica Catolică, adică universală, care-și propune să-i reunească pe toți oamenii într-o comuniune nouă, mai delimitată decât cea mai închisă cetate, mai întinsă decât cel mai vast imperiu. Dintre toate formele politice ale Occidentului, Biserica este cea mai plină de făgăduințe, fiindcă propune, cum tocmai am spus, o comunitate care este deopotrivă cetate și imperiu, dar e și cea mai dezamăgitoare, fiindcă nu reușește niciodată, nici măcar pe departe, să facă efectivă această asociere universală a cărei dorință a trezit-o.

Am parcurs istoria Europei premoderne în grabă și cu delicatețea lui Attila. Dar prada mea ar face-o să pălească de invidie pe căpetenia barbară. Fiindcă am adunat elementele situației care va condiționa elaborarea proiectului modern. Cum poate fi descrisă această situație? Voi spune simplu: europenii sunt împărțiți între cetate, imperiu și Biserică. Ei trăiesc sub autoritățile amestecate și concurente ale acestor trei moduri de asociere umană. Cetățile care subzistă sau renasc sunt în concurență – adică adeseori în război – cu Imperiul Roman devenit Sfântul Imperiu Roman de Națiune Germană, iar Biserica este în concurență cu cetățile și cu imperiul, care sunt în concurență între ele. O dezordine înspăimântătoare. Un conflict al autorităților și loialităților. Tocmai din această confuzie vrea să ne scoată – și ne va scoate efectiv – proiectul modern. Disputa privește instituțiile, bineînțeles, dar și, la un nivel mai profund, tipul uman care trebuie să inspire viața europeană: pe cine să imiți? Trebuie oare urmată viața de umil sacrificiu al cărei model îl oferă Cristos? Sau trebuie să ducem mai degrabă viața activă și mândră a cetățeanului războinic al cărui mediu și produs a fost prin excelență Roma? Iar printre păgâni, îl vom admira mai degrabă pe Cato, sau pe Caesar? Europenii nu știau în care cetate voiau sau puteau să locuiască, nu știau deci ce fel de om voiau sau puteau să fie. Tocmai în această perplexitate radicală, și ca să-i facă față, se naște de fapt, repet, proiectul modern.

Să încercăm să conturăm ceva mai precis în ce consta această perplexitate. Din pricina conflictului şi concurenței autorităților, europenii sunt asaltați de cuvinte prestigioase şi contradictorii – cuvintele Bibliei, cuvintele filozofilor greci, cuvintele oratorilor şi istoricilor romani – şi nu ştiu pe care să le rețină, pe care să le dea la o parte. Ei nu ştiu, aşadar, cum să acționeze, nu ştiu să răspundă la întrebarea: ce-i de făcut? Cuvintele şi acțiunile sunt disjuncte sau prost legate între ele. Momentul modern cristalizează când se declanşează efortul de a lega mai viguros şi mai riguros cuvântul de acțiune şi acțiunea de cuvânt. E însăşi mişcarea strategică a Reformei. Autoritatea Cuvântului lui Dumnezeu era împărțită între Sfintele Scripturi şi Tradiția Bisericii, dar Scripturile însele nu erau accesibile decât prin intermediul Bisericii, în primul rând în limba acesteia, latina. Luther a vrut să lege nemijlocit credința creştinului de Cuvântul lui Dumnezeu aşa cum îl găsim în Scripturi, îndepărtând cu hotărâre mijlocirea autorității Bisericii şi – în acest scop – traducând textul sacru în limba vorbită şi înțeleasă de credincioşi. *Sola Scriptura*. Doar Scriptura.

Dar Machiavelli, exact în aceeaşi perioadă ca Luther, este cel care va formula în termeni generali ceea ce constituie fondul problemei şi care va reprezenta principiul soluției, al soluției *politice*. Problema şi soluția sunt formulate în câteva rânduri ale capitolului 15 din *Principele*:

> Intenția mea fiind însă aceea de a scrie lucruri folositoare pentru cei care le înțeleg, mi s-a părut că este mai potrivit să urmăresc adevărul concret al faptelor decât simpla închipuire. Căci sunt mulți aceia care şi-au imaginat republici şi principate pe care nimeni nu le-a văzut vreodată şi nimeni nu le-a cunoscut ca existând în realitate. Într-adevăr, deosebirea este atât de mare între felul în care oamenii trăiesc şi felul în care ei ar trebui să trăiască, încât acela care lasă la o parte ceea ce este pentru ceea ce ar trebui să fie mai curând află cum ajung oamenii la pieire decât cum pot să izbutească.*

După cum vedem, dacă Machiavelli îşi propune să se ocupe de modul în care oamenii trăiesc efectiv, îndepărtând republicile şi principatele lor imaginare, e fiindcă există *tanto discosto*, o atât de mare distanță între ce fac şi ce spun oamenii. Or, cea mai mare distanță între cuvinte şi acțiuni este introdusă de Cuvântul creştin, care le cere oamenilor să iubească tocmai ce urăsc în mod natural – pe duşmanii lor – şi să urască ce iubesc în mod natural – pe ei înşişi. Creştinismul a introdus o distanță

---

* Niccolò Machiavelli, *Principele*, trad. rom. de Nina Façon, Editura Mondero, Bucureşti, 2002, p. 56 (*n.t.*).

neobişnuită între ce fac şi ce spun oamenii. Astfel, proiectul politic modern, formulat pentru prima oară de Machiavelli, este un răspuns – în orice caz, *a fost* mai întâi un răspuns – la o situaţie, „situaţia creştină“, marcată de concurenţa autorităţilor, dezordinea referinţelor, anarhia cuvintelor şi, mai presus de toate, contrastul demoralizant dintre ce spun şi ce fac oamenii.

Ce înseamnă atunci pentru Machiavelli să analizeze sau să urmeze „adevărul concret al faptelor“? Pentru el e vorba, oricum, de a pregăti căile unei acţiuni eliberate cu totul de cuvintele care laudă şi care condamnă, religioase sau nu, de o acţiune care nu a putut fi împiedicată de nici un cuvânt, cuvânt exterior al instituţiei sau opiniei, cuvânt interior al conştiinţei. Cuvântul care are cea mai mare greutate, şi care tocmai din această pricină constituie cea mai mare piedică în calea acţiunii, este cuvântul care spune: „Asta e bine, asta e rău.“ Este cuvântul care distinge binele de rău. Machiavelli nu încearcă să anuleze această distincţie. El nu confundă binele şi răul. Ci se străduieşte să-i încurajeze pe oameni să se pregătească să facă răul, să „intre în rău“ după cum spune el, atunci când e necesar. Machiavelli se străduieşte să sfărâme lacătul acestor cuvinte care ne spun ce-ar trebui să facem, cuvinte care nu ne călăuzesc, de vreme ce, oricum, ne urmăm natura, nu cuvintele, dar care ne îngrădesc libertatea de acţiune, limitându-ne câmpul acţiunilor posibile sau imaginabile. Este greu de spus ce nouă ordine politică avea în vedere Machiavelli în mod concret. Să spunem că, eliberându-i pe oameni de orice urmă de respect faţă de indiferent ce opinie, faţă de indiferent ce cuvânt, îi pregătea pentru orice acţiune posibilă, elibera terenul pentru orice acţiune posibilă, inclusiv cea mai îndrăzneaţă şi cea mai ambiţioasă, şi chiar cea mai cumplită.

Printre acţiunile îndrăzneţe şi ambiţioase al căror teatru va fi Europa, cea condusă de statul modern este fără îndoială cea mai decisivă. Aşa cum am spus, creştinismul face incerte motivele acţiunii şi îndoielnice cuvintele care trebuie să aibă autoritate în cetate. „Situaţia creştină“ este caracterizată de conflictul dintre autorităţi. Ei bine, statul modern – tocmai astfel devine el suveran – rezolvă sau depăşeşte acest conflict, atrăgându-şi monopolul discursului care comandă, mai precis şi mai îndrăzneţ, producând un ordin care să fie independent de orice opinie, inclusiv sau mai ales religioasă, un ordin care autorizează sau interzice opiniile potrivit deciziei sale suverane. Statul modern, nesigur încă de forţa sa, şi-a asociat mai întâi o opinie sau un discurs religios, care a fost religia de stat. Ajuns în plenitudinea forţei sale, s-a ridicat deasupra oricărui discurs, a

rămas cu adevărat fără un discurs propriu, a devenit statul „neutru“, „agnostic“, „laic“ pe care-l știm.

Statul constituie astfel prima jumătate a soluției la problema distanței, proprie lumii creștine, dintre cuvânt și acțiune. Stat care are dreptul să interzică și să autorizeze orice cuvânt și care va interzice din ce în ce mai puțin sau care va autoriza din ce în ce mai mult. Dar statul nu este decât jumătatea soluției, de vreme ce – și aceasta e condiția eficienței sale – el nu mai are discurs propriu. Viața umană nu poate exista fără un discurs care să instituie autoritatea. Unde va găsi statul modern discursul? El va găsi discursul, discursul pertinent, discursul politic, în societate, devenind „reprezentativ“ pentru aceasta. Invenția și problema politicii moderne, o știm preabine, este reprezentarea. Reprezentarea articulează discursul societății la acțiunea statului fără discurs, sau care nu are un discurs propriu.

Iată deci cum a fost rezolvată problema timpurilor creștine, problema anarhiei autorităților, a disjuncției și distanței excesive dintre cuvinte și acțiuni. Ea a fost rezolvată de statul suveran și de guvernarea reprezentativă a societății. Tocmai regimul nostru politic, considerat în întregul său, e soluția problemei. Nu e vorba aici de a descrie dispozitivul, și nici măcar de a schița istoria regimului reprezentativ. Trebuie totuși subliniat un punct. Factorul decisiv al joncțiunii, al reconcilierii dintre acțiuni și cuvinte este formarea unui discurs *comun* prin elaborarea, perfecționarea și răspândirea unei limbi *naționale*. Reforma lui Luther a fost o răsturnare spirituală, și a mai fost, inerent, o revoluție politică, o insurecție națională. Iată ce uităm adeseori: *înainte* chiar ca statul modern să se fi consolidat și să fi fost capabil să autorizeze și să interzică în mod eficient, *națiunea* apăruse în Europa drept cadrul de apropriere a Cuvântului creștin pe care Biserica universală se dovedea incapabilă să-l propovăduiască eficient. Diferitele națiuni europene au ales confesiunea creștină în care voiau să trăiască, și de fapt au impus-o, după multe peripeții adesea haotice, „suveranilor“ lor. Tocmai odată cu „națiunea confesională“ – încununată curând cu un suveran absolut, care va fi mai târziu operator de „laicitate“ – își capătă Europa forma „clasică“, cea în care ea se organizează în modul cel mai stabil și mai durabil, „rezolvând“ problema pusă de „situația creștină“ în măsura în care problema umană poate fi rezolvată: de acum înainte, europenii caută în esență să-și lege cuvintele de acțiuni și acțiunile de cuvinte tocmai în cadrul unei conversații civice naționale. *Forma* națională precedă și condiționează *regimul* reprezentativ.

Iată istoria pe care cartea de față își propune s-o povestească sau mai degrabă s-o expliciteze. E vorba de a dezvălui puterea lămuritoare a unei *histoire raisonnée** a formelor politice. Istoria Occidentului se desfășoară în tensiunea dintre întreprinderea civică, așa cum este ea creată de cetatea greacă și pe care tradiția republicană sau „romană“ se străduiește s-o păstreze și s-o extindă, și Cuvântul creștin, care, propunând o cetate nouă, în care acțiunile și cuvintele ar ajunge la o unitate originală, unde s-ar trăi *conform Cuvântului*, realizează o distanță imposibil de controlat între acțiunile și cuvintele din societatea politică: promițând o adecvare perfectă între acțiune și cuvânt în cetatea lui Dumnezeu, postulatul creștin creează o distanță insurmontabilă între acțiunile și cuvintele din cetățile omenești. Așa cum am spus, soluția practică a fost găsită în națiunea de tip confesional, administrată de un stat laic și guvernată de un guvern reprezentativ. Dar această soluție nu are nici simplitatea energică a formei civice, nici exactitatea ambițioasă a organizației bisericești, și Occidentul se va afla permanent în căutarea unei „soluții“ în sfârșit complete, care să reunească energia întreprinderii civice și exactitatea postulatului religios. Regimurile pe care le numim totalitare, capabile să îmbine acțiunea cea mai dezarticulată și mai cumplită cu dogmatismul ideologic și lingvistic cel mai pedant, nu oferă oare expresia monstruoasă, dar foarte recognoscibilă, a acestei ambiții.

Astăzi, în Europa, întreprinderea civică e astenică, și Cuvântul religios aproape inaudibil. Cei doi poli între care se întindea de multă vreme arcul occidental și-au pierdut vigoarea. După cum spuneam la început, proiectul modern își continuă totuși cursul. Se supune oare doar propriei inerții, sau dispozitivul politic european pe care tocmai l-am amintit este în continuare operațional? Nu e inutil, fără îndoială, pentru a confirma pertinența punctului de vedere dezvoltat în aceste pagini, să schițăm o descriere a situației actuale din Europa, în măsura în care se referă la raportul dintre cuvânt și acțiune.

Am insistat asupra importanței cadrului național pentru soluționarea problemei europene sau creștine. Nu am menționat, încă, un element mai modest, dar foarte important, al regimurilor noastre, și anume articularea cuvântului pe acțiune prin decizia majoritară. O critică frecventă a democrației reprezentative, sau a regimului parlamentar, a fost pletora

---

* O combinație de „analize factuale, digresiuni morale și tehnici literare“ (vezi Phyllis K. Leffler, „The «Histoire raisonnée», 1660–1720: A Pre-Enlightenment Genre“, în *Journal of the History of Ideas*, vol. 37, nr. 2, aprilie–iunie 1976 – *n.t.*).

sa de cuvinte, dar incapacitatea de acțiune. Lenin vorbea de „cretinismul parlamentar“ Carl Schmitt cita adeseori sarcasmele lui Donoso Cortès împotriva burgheziei, *clase discutidora.* În realitate, o democrație reprezentativă, un regim parlamentar care funcționează, constituie o admirabilă articulare a acțiunilor pe cuvinte. În momentul campaniei electorale, toți propun toate acțiunile imaginabile, fie ele posibile sau imposibile. Imediat ce alegerile sunt câştigate, cei care au obținut majoritatea încearcă să acționeze conform cuvintelor lor, în vreme ce minoritatea, abținându-se de la orice acțiune, se mulțumeşte să vorbească pentru a pregăti viitoarele alegeri. Tocmai alternanța, sau posibilitatea efectivă a alternanței, se află în centrul mecanismului.

Unde ne aflăm, aşadar? Cum se prezintă dispozitivul politic în care proiectul modern îşi aflase cel mai satisfăcător instrument? Mi se pare că astăzi, în Europa, acest dispozitiv este considerabil slăbit şi aproape de nerecunoscut.

Ne lăudăm cu slăbirea opoziției, arătându-ne totodată îngrijorați de criza alternanței. Aşadar, acelaşi lucru ne bucură şi ne îngrijorează. Peisajul politic a fost nivelat. Nodurile de afecte, de opinii, de cuvinte care formau convingerile politice au fost deznodate ori s-au destrămat. Astfel, nu mai putem accede la terenul politic, ocupând o poziție acolo. Iată de ce toți actanții politici spun tot felul de vorbe.

În ultima vreme, discursul politic a fost încetul cu încetul eliberat de orice raport esențial cu o acțiune posibilă. Noțiunea de program, redusă la aceea de „promisiuni“, a fost discreditată. S-a răspândit convingerea, explicită sau ascunsă, că oricum n-avem de ales: tot ce vom face va fi dictat de circumstanțe asupra cărora nu avem nici un control. Prin urmare, discursul politic nu-şi mai propune să pregătească o acțiune posibilă, ci pur şi simplu să acopere în mod conştiincios câmpul discursului politic. Fiecare, sau aproape fiecare, admite că întâlnirea finală dintre acțiune şi cuvânt va fi, în fond, întâlnirea unor lanțuri cauzale independente.

Acest divorț între acțiune şi cuvânt contribuie la explicarea rolului inedit al „corectitudinii politice“ „Corectitudinea politică“ este un aspect deosebit de semnificativ al autonomizării contemporane a discursului. Nu mai aşteptăm ca discursul să fie legat de o acțiune posibilă, deci e luat în serios ca şi cum ar fi el însuşi o acțiune. Nefiind legat de o acțiune posibilă şi plauzibilă care să-i măsoare anvergura, e deseori considerat, dacă displace, drept echivalentul celei mai rele acțiuni imaginabile. Sunt urmărite atunci discursurile infame desemnate în limbajul nosografiilor drept „fobii“ Progresul libertății în Occident constase

în a măsura cuvintele cu etalonul acțiunilor vizibile. „Corectitudinea politică“ constă în a măsura cuvintele în funcție de intențiile invizibile.

Trăsăturile tocmai amintite ale situației politice din țările noastre se regăsesc sub o formă accentuată în cadrul european. Situația europeană este caracterizată prin faptul că ceea ce spunem noi în calitate de cetățeni nu are nici o importanță, de vreme ce acțiunile politice vor fi decise într-un loc nedeterminat, un loc pe care nu-l putem situa în raport cu locul de unde vorbim noi. Singurul lucru pe care-l ştim este că aceste acțiuni vor fi necesare. *Apar* ca fiind necesare acțiunile care nu sunt însoțite de nici un cuvânt propriu-zis politic sau asupra cărora discursurile politice cele mai solemne, cum ar fi un referendum, nu au nici o influență. Toată lumea ştie foarte bine în Europa că până şi cel mai solemn discurs pe care-l poate formula un popor, şi anume un vot referendar, este considerat de la bun început drept un lucru indiferent de către clasa politică europeană, care se socoteşte însărcinată să conducă procesul necesar al „construcției“ europene. Presupusa necesitate a procesului discreditează şi invalidează dinainte orice cuvânt politic.

Dacă procesul acesta va continua, vom ieşi curând din regimul reprezentativ, revenind la porunca fără cuvânt. Această poruncă nu va mai fi cea a statului, care cel puțin ocupa un loc înalt, ci cea a *normei*, normă de origine nedeterminată. Nu ştim de unde vine norma, ştim doar că trebuie să-i dăm ascultare. Aşadar, dispozitivul sau procesul care se impune din ce în ce mai mult în Europa este următorul: acțiuni în conformitate de principiu cu o normă fără cuvinte, cuvinte fără legătură cu acțiunea posibilă.

Odată cu sfârşitul sau slăbirea regimului reprezentativ care articula acțiunile şi cuvintele în cadrul național, ordinea politică modernă se apropie de capătul parcursului ei. Știința şi tehnica îşi continuă cursa, dar ele sunt tot mai detaşate de cadrul în care îşi găseau sensul şi utilitatea, când modernizarea vieții naționale, în toate aspectele sale, era sarcina evidentă şi comună. Asistăm la o ruptură tot mai profundă între procesul civilizării şi mecanismul politic. Ordinea din ce în ce mai complexă şi coercitivă a vieții obişnuite, rețeaua din ce în ce mai strânsă a normelor cărora ne supunem cu tot mai multă docilitate nu trebuie să mascheze incertitudinea crescândă, adică dezordinea crescândă a formei vieții comune. Înaintăm, dacă pot să mă exprim astfel, pe un strat de gheață tot mai subțire.

S-ar părea că suntem pe cale să revenim la o situație de indeterminare politică oarecum comparabilă cu cea care a precedat construcția politicii

moderne. Cu o mare diferență, totuşi. În epoca premodernă, existau prea multe forme politice concurente care își puneau piedici unele altora – am menționat cetatea, imperiul, Biserica –, aşa că a trebuit inventată şi produsă forma politică originală a națiunii. Astăzi, lucrurile stau de fapt invers. Observăm nu excesul, ci sărăcia formelor politice. Cel puțin în Europa, pământul ei natal, forma națiune e discreditată, delegitimată, fără ca vreo alta să fie în curs de elaborare. Nu numai atât, dar opinia autorizată, dacă nu unică, ne repetă răspicat de douăzeci de ani încoace că viitorul aparține unui proces de civilizare delocalizat sau globalizat şi că nu avem nevoie de o formă politică. Astfel, necesitatea de a articula politic cuvintele şi acțiunile a fost pierdută din vedere. Norma tehnică şi norma juridică sunt socotite ca suficiente pentru organizarea vieții comune.

Europa a produs modernitatea. Mult timp, ea a stăpânit-o şi a posedat-o, punând-o în slujba aproape exclusivă a puterii sale. Dar proiectul transformator în sine era destinat întregii omeniri. Astăzi, Bacon şi Descartes domnesc la Shanghai şi Bangalore cel puțin la fel de mult ca la Paris şi Londra. Europa este, din punct de vedere militar, politic şi spiritual, dezarmată într-o lume pe care a înarmat-o cu instrumentele civilizației moderne. Curând, ea va fi cu totul incapabilă să se apere. De multă vreme este incapabilă să se exprime, pentru că se confundă, în opinia comună europeană, cu însăşi umanitatea aflată în curs de pacificare şi unificare. Renunțând la forma politică proprie, în care încercase, nu fără succes, să rezolve problema europeană, Europa s-a privat de asocierea în care viața europeană își găsise sensul cel mai bogat, difractat într-o pluralitate de limbi naționale care rivalizau în forță şi grație.

De mai bine de trei secole, „moderni“ şi „antimoderni“ fac să răsune scena europeană de disputele lor. În cărțile anterioare, am acordat o mare atenție acestor dispute, elaborând o interpretare care plasa „democrația modernă“ la capătul şi în centrul dezvoltării europene. Cercetarea ale cărei elemente le ofer aici se îndepărtează de această perspectivă care în mai multe privințe era „tocquevilliană“ Carența pe care o văd astăzi în acest demers, carență de care Tocqueville însuşi nu e scutit, este de a exagera transformarea politică şi umană, transformarea „antropologică“ antrenată de progresele democrației moderne. Mi-a devenit tot mai limpede că formarea cetății greceşti reprezintă o transformare antropologică – dacă putem folosi acest termen – mult mai considerabilă decât revoluția democratică modernă, care, de altminteri, este una dintre moda-

lităţile ei. În loc să văd cum istoria aleargă indulgent spre noi, spre mărirea şi decăderea democraţiei noastre, am văzut-o tot mai limpede cum se desfăşoară pornind de la prodigioasa inovaţie care a fost prima *producere a binelui comun*, fapt mult mai important – şi, de altminteri, mult mai interesant – decât virtuţile şi viciile faimoasei noastre egalităţi. Am văzut tot mai limpede cum formele vieţii noastre comune se desfăşoară pornind de la această formă primă şi dominantă, ca tot atâtea consecinţe ale conflagraţiei originare ca tot atâtea metamorfoze ale acestei forme primordiale.[1]

18 iunie 2010

---

1. Cercetarea ale cărei rezultate le prezint aici a fost făcută în cadrul unui seminar ţinut la École des Hautes Études en Sciences Sociales (Centre d'Études Sociales et Politiques „Raymond Aron"). Le mulţumesc lui Jean-Pierre Delange şi Bénédicte Delorme-Montini, care au pus la punct manuscrisul. Bénédicte Delorme-Montini m-a ajutat foarte mult să dau discursului accidentat al seminarului o formă mai omogenă.

I. EXPERIENȚA ORIGINARĂ A CETĂȚII

1. Ce ştiinţă pentru cetate?

Ştiinţa şi experienţa greacă

În momentul când intrăm în marea problemă a dezvoltării politice occidentale, este necesar să facem pe scurt inventarul instrumentelor noastre de cunoaştere. Ca să rezumăm într-un cuvânt resursele atelierului nostru, dispunem de două ştiinţe politice, cea veche şi cea nouă – adică ştiinţa politică greacă şi ştiinţa politică modernă, pe care am putea-o numi europeană, fiindcă a fost elaborată, din secolul al XVI-lea până în secolul al XVIII-lea, în special de italieni, britanici şi francezi.

În ştiinţa politică greacă – şi e ceea ce defineşte caracterul ei fondator –, politica şi ştiinţa politicii apar împreună, şi pentru prima dată. „Împreună“ aici nu înseamnă „simultan“. Dezvoltarea ştiinţei politice greceşti este posterioară începuturilor experienţei civice, sau politice, greceşti, fiind chiar contemporană cu declinul acestei experienţe. „Împreună“ înseamnă: politica şi ştiinţa politicii au apărut în cadrul uneia şi aceleiaşi experienţe, care ajunge astfel la cunoaşterea de sine. Experienţa greacă a fost experienţa de „a se cârmui pe ea însăşi“, tocmai prin aceasta a fost o experienţă politică, şi anume prima experienţă politică. Această experienţă inedită a ajuns la cunoaşterea de sine într-o ştiinţă nouă, *ştiinţa politică*, aşa cum este ea elaborată în operele lui Tucidide, Platon şi Aristotel. Dubla creaţie greacă scoate în evidenţă în mod cât se poate de instructiv cercul în care nu încetăm să ne agităm: ştiinţa politică e ştiinţa experienţei politice, dar ştiinţa şi experienţa sunt deopotrivă distincte şi inseparabile. De aici, întrebarea: în ce măsură ştiinţa desăvârşeşte experienţa, care, în absenţa ei, ar rămâne trunchiată sau confuză, ori, dimpotrivă, o falsifică, luminând-o cu o lumină care nu mai este cea a experienţei politice propriu-zise?

În orice caz, experienţa greacă s-a desfăşurat într-un cadru definit, cel al cetăţii: acest cadru a fost condiţia de posibilitate a experienţei. „A te cârmui pe tine însuţi“ presupune cetatea: politica – în sensul plin şi originar al termenului – presupune *polis*-ul. Acesta e sensul formulei lui Aristotel ce rezumă ştiinţa politică greacă: „Omul este o fiinţă politică.“

Cum cetatea este, potrivit grecilor, forma politică cea mai conformă naturii omului, ba chiar singura cu adevărat naturală, analiza greacă nu doar a vieţii politice propriu-zise, ci şi a vieţii morale şi în general a vieţii umane este o analiză a vieţii oamenilor în cetate: în ochii învăţaţilor greci, fenomenul uman se dezvăluie, în primul rând şi mai ales, în cetate. Am putea spune: lucrurile politice sunt *lucrurile înseşi*.

Trebuie să estimăm ce înseamnă aceasta *pentru noi*, care nu mai trăim de multă vreme în cetăţi. Înseamnă că în ochii primei ştiinţe politice a Europei viaţa noastră morală este în mod necesar trunchiată, de vreme ce, odată cu sfârşitul cetăţilor, nu mai transformăm în realitate posibilitatea cea mai înaltă înscrisă în natura noastră, rămânem dincoace de ceea ce putem. Experienţa politică orginară, cea care a deschis seria lucrurilor posibile şi care continuă să le inspire, această experienţă ne-a devenit, în chip ciudat, inaccesibilă. Sub forme foarte variate, acest sentiment de neîmplinire sau de pierdere n-a încetat să ne însoţească de secole. În orice caz, efortul de a ne cunoaşte noi înşine pretinde examinarea cea mai riguroasă a raportului nostru cu această experienţă originară, şi deci examinarea cea mai riguroasă a acestei experienţe înseşi.

Cetatea, *polis*-ul, este prima *formă politică*. Ea reprezintă condiţia de producere sau matricea unei forme de viaţă nouă, viaţa politică, viaţa în care oamenii se guvernează ei înşişi şi ştiu că se guvernează ei înşişi. Această formă de viaţă poate căpăta forme diverse, căci există diverse moduri de a te guverna. Cetatea deschide posibilitatea unui „a te guverna" care se actualizează, se concretizează potrivit unei modalităţi specifice, potrivit unui anumit *regim*. Ştiinţa politică greacă, ştiinţa cetăţii, apare drept *ştiinţă a regimurilor*, ştiinţă a diferitelor moduri de a te guverna în cetate. Aşa cum vom vedea în detaliu, regimurile se disting după *numărul* celor care guvernează. Guvernanţii pot fi *unul*, sau *cei puţini*, sau *cei mulţi*.[1] De unde interesul ştiinţei politice greceşti pentru clasificarea regimurilor: monarhie, oligarhie, democraţie etc. Într-adevăr, ştiinţa politică greacă dovedeşte o fineţe în analiza regimurilor politice care nu va fi egalată.

Cu toate acestea, aşa cum ştim prea bine şi cum am amintit puţin mai devreme, forma cetăţii a sfârşit prin a dispărea. Cadrul prim al analizei politice greceşti a sfârşit prin a dispărea. Ce se întâmplă cu ştiinţa regimurilor când cadrul de desfăşurare al diversităţii regimurilor nu mai este disponibil? Asocierea umană a căpătat, într-adevăr, alte forme decât forma cetăţii, alte forme pe care trebuie să le prezentăm. Ştiinţa politică

1. Vezi *infra*, pp. 71 şi urm.

greacă e ştiinţa experienţei prime a politicului, e ştiinţă primă a politicului. Are puţine de spus despre alte forme politice în afara cetăţii, pentru că aceste alte forme politice, cel puţin acelea care ne interesează mai mult, au apărut după declinul sau sfârşitul cetăţii, urmându-i întru câtva. Cercetarea pe care o întreprind aici se referă, în primul rând, la *formele politice*, aceste modalităţi de asociere umană care n-au constituit obiectul specific al nici unei ştiinţe, dar a căror succesiune ordonează mişcarea istoriei europene.

Autorii greci nu ignorau existenţa altor forme politice decât cetatea, chiar dacă manifestau puţin interes faţă de ele. Cunoşteau foarte bine cel puţin alte două forme politice, şi anume tribul – *ethnos* – şi imperiul (în special, Imperiul Persan, care s-a impus nu o dată atenţiei lor!). Am putea adăuga o a patra formă, cea a monarhiilor tribale, ca în Epir sau Macedonia.[1] Acest lucru e suficient pentru diverse comparaţii instructive, pe care însă învăţaţii greci mai degrabă le presupun decât le explicitează, sau o fac într-un mod foarte expeditiv. Textul cel mai important, fără îndoială, în acest registru se găseşte în *Politica* lui Aristotel:

> Căci neamurile care trăiesc pe meleagurile reci, [adică] cele din Europa, sunt pline de [curaj], dar sunt mai sărace în inteligenţă şi în pricepere tehnică. Din acest motiv, ele trăiesc mai degrabă în libertate, dar nu se constituie în cetăţi şi nu îşi pot stăpâni vecinii. Cele din Asia au un suflet inteligent şi cu pricepere tehnică, dar sunt lipsite de [curaj]. De aceea, ele îşi duc viaţa [în supunere, adică] în sclavie. În schimb, neamul grecilor, pentru că locuieşte pe un teritoriu intermediar, participă la ambele [calităţi]; el are atât [curaj], cât şi inteligenţă. De aceea, el duce o viaţă liberă, se guvernează foarte bine şi ar fi capabil să îi supună pe toţi, dacă ar ajunge la o constituţie unică.[2]*

---

1. Jean Baechler distinge „trei Grecii": cea a cetăţilor, cea a triburilor şi cea a monarhiilor tribale. Vezi „Les origines de la démocratie grecque", în *Archives européennes de sociologie*, XXI (1980).

2. 1327 b 23–33: trad. rom. [cu unele modificări ale editorului] de Alexander Baumgarten (Aristotel, *Politica*, Editura IRI, Bucureşti, 2001, p. 393 – *n.t.*).

* Aici şi în alte locuri *infra* similare, termenul *constituţie* face trimitere la noţiunea grecească πολιτεία [*politéia*] „organizare/structură a statului, formă de guvernământ, guvernare, cârmuire, regim politic, stat". Cuvântul românesc *constituţie* (*cf.* fr. *constitution*) ca traducere a noţiunii greceşti amintite poate da naştere la confuzii. În cazul Greciei antice, „să nu ne lăsăm înşelaţi de cuvântul *constituţie*, cu care traducem titlul anumitor tratate sau pamflete care, de la începutul secolului al V-lea, au cunoscut un foarte mare succes, mai ales la filozofii peripateticieni: *Constituţia lacedemonienilor*, atribuită lui [...] Xenofon, *Constituţia atenienilor* de Aristotel etc. [...] Nicăieri nu e vorba – acest lucru rămâne necunoscut în toată

Astfel, cetatea este cea mai bună formă politică, fiindcă viaţă civică greacă îmbină libertatea triburilor din nord şi civilizaţia imperiilor asiatice. Ea este forma politică aptă să reunească cele două mari calităţi ale omului în societate, calităţi altminteri distribuite între două forme politice distincte şi, ca să spunem aşa, opuse. Observăm că Aristotel asociază printr-o legătură necesară libertatea interioară a cetăţii şi dominaţia acesteia asupra vecinilor ei: libertatea civică, neîndoielnic fiindcă încurajează manifestarea facultăţilor umane (dar Aristotel nu dă aici explicaţii asupra acestui punct), produce în mod natural dominaţia asupra populaţiilor vecine, ale căror capacităţi sunt împiedicate în dezvoltarea lor de defectele organizării colective. Apare aici o diferenţă foarte netă între Antici şi noi. Noi presupunem şi afirmăm întotdeauna că libertatea, pentru a fi autentică, trebuie să fie egală şi, ca să spunem aşa, reciprocă; că un popor care-l oprimă pe altul nu poate fi liber. Grecii credeau, dimpotrivă, că, cu cât o cetate este mai liberă, cu atât ea le domină în mod natural pe celelalte, mai puţin libere. Atena a fost, fără prea multe mustrări de conştiinţă, cetatea imperialistă prin excelenţă. La sfârşitul pasajului nostru, Aristotel pare să-şi imagineze un soi de dominaţie generală a grecilor, o dominaţie asupra „tuturor", cu condiţia să ajungă la o organizare politică unică – μία πολιτεία [*mía politéia*]. Aceste două cuvinte nu sunt suficiente pentru a ne permite să dăm o interpretare cât de cât sigură gândirii lui Aristotel. Are oare în vedere o federaţie a cetăţilor greceşti? Atunci, termenul πολιτεία [*politéia*] (care desemnează regimul, organizarea politică a cetăţii) nu pare potrivit. Are oare în vedere o fuziune a cetăţilor greceşti într-un nou corp politic, dotat cu un regim sau o organizare politică unică? Atunci, termenul *politéia* ar putea fi potrivit, dar asta ar însemna că Aristotel îşi reneagă, ca să spunem aşa, toată ştiinţa politică pe care a prezentat-o în *Politica*, unde cetatea, cu dimensiunile ei limitate, e singura formă politică, aşa cum am văzut, care permite unirea dintre libertate şi civilizaţie. Adevărul este că nu ştim ce „construcţie a Greciei" – aşa cum spunem „construcţia Europei" – are în vedere aici Aristotel, şi nici măcar dacă-şi imaginează ceva asemănător. Unii au văzut în cele două cuvinte o aluzie la imperiul lui Alexandru, dar această sugestie e cu atât mai arbitrară, cu cât acest imperiu n-a avut niciodată o coerenţă care să se apropie de aceea a unei *politéia*. Astfel, acest pasaj – care, în

---

Antichitatea – de o constituţie în sensul modern al cuvântului, adică de o cartă, de o lege fundamentală, care să stabilească normele de conducere ale unui regim şi drepturile şi datoriile organelor de conducere şi ale cetăţenilor" (Pierre Devambez *et al.*, *Enciclopedia civilizaţiei greceşti*, trad. rom. de Ioana şi Sorin Stati, Editura Meridiane, Bucureşti, 1970, *s.v.* constituţie – *n.ed.*).

Politica, se apropie cel mai mult de o comparare a formelor politice – ne indică mai degrabă cât de rapid tratează Aristotel această chestiune, măsura în care el insistă asupra excelenţei unice a cetăţii, ajungând să treacă sub tăcere acţiunea fostului său elev Alexandru, care e pe cale să tulbure condiţiile vieţii greceşti. Am putea spune, ca să încheiem aceste remarci, că ştiinţa politică greacă, deşi cunoştea evident şi alte forme politice decât cetatea, nu „voia să vadă" totuşi decât cetatea, nu dintr-un „reflex conservator", crispare arbitrară asupra formei obişnuite, ci pentru că doar în cetate, în oglinda cetăţii, ea putea vedea – lăsându-ne şi pe noi să vedem – fenomenul uman în toată amploarea şi integritatea sa.

Ştiinţa politică modernă

Am subliniat importanţa faptului că în Grecia politica şi ştiinţa politicii, experienţa şi interpretarea experienţei au apărut împreună, sau cel puţin într-o proximitate şi o intimitate care nu se vor mai întâlni. Ştiinţa politică modernă – cea care nu e grecească[1] – se va găsi, dimpotrivă, întotdeauna confruntată cu necesitatea de a lega *în mod deliberat* ea însăşi aceste două aspecte care în Grecia fuseseră *în mod natural* unite: ea trebuie să se construiască într-o lume unde *există deja* o ştiinţă politică ce serveşte de model, cea a grecilor, a lui Aristotel în special. Ştiinţa politică modernă va avea deci în mod necesar un caracter deliberat şi „construit" foarte pregnant. Caut în zadar adjectivul adecvat pentru a da o idee despre acest efort specific pe care trebuie să-l facă ştiinţa politică modernă pentru a uni ştiinţa şi experienţa politică. În orice caz, acest efort întâlneşte în mod necesar alternativa de a avea mai degrabă, sau mai întâi, ca obiect ştiinţa, ori mai degrabă, sau mai întâi, experienţa. Bineînţeles, alegerea dintre cele două căi nu este arbitrară, e condiţionată în fiecare epocă de situaţia relativă a ştiinţei şi a experienţei.

Putem deci distinge două mari versiuni ale ştiinţei politice moderne, cea care pune accentul pe ştiinţă şi cea care pune accentul pe experienţă.

Aţi ghicit ce stil de ştiinţă politică, ce doctrine, ce autori intră în prima categorie. Dreptul natural modern, ştiinţa politică a lui Hobbes, Spinoza şi Locke se prezintă cu insistenţă şi chiar cu emfază ca demonstrativ(ă). Aceşti filozofi propun o ştiinţă politică la fel de – sau chiar şi mai – demonstrativă ca matematica, mai exact geometria. Ei opun această

1. Va trebui să analizăm cazul atât de interesant al ştiinţei politice dezvoltate la Roma.

ştiinţă riguroasă ştiinţei empirice, aproximativă, plină de prejudecăţi a Anticilor, care nu merită numele de ştiinţă. Această respingere globală a ştiinţei antice nu exclude distincţii în interiorul acesteia. Putem spune că aceşti fondatori ai ştiinţei politice moderne îl preferă pe Platon lui Aristotel, sau sunt mai puţin severi cu primul decât cu al doilea. Un motiv este, desigur, că doctrina Bisericii, pe care vor s-o distrugă, a fost construită cu ajutorul unor elemente împrumutate mai degrabă de la Aristotel decât de la Platon; dar celălalt motiv, explicit la Hobbes, ţine de accentul pus de Platon pe ştiinţă, pe ştiinţa ca atare, distinctă de experienţă, fiindcă rezidă, ca să spunem aşa, în întregime în spiritul cunoscător.[1] Efortul noetic platonician, cu forţa sa de dezrădăcinare, cu puterea sa ascensională, oferă o anticipare, sau o schiţă, a gestului inaugural al ştiinţei politice moderne, care, îndepărtând toate comunităţile reale ca pe tot atâtea aparenţe nesubstanţiale, „îndepărtând toate faptele", îşi fixează privirea asupra unei fiinţe pur abstracte, individul pornind de la care – pornind de la dreptul şi puterea căruia – vom putea construi o ordine politică în sfârşit raţională.

Această alegere a ştiinţei, această accentuare a ştiinţei în detrimentul experienţei era condiţionată, dacă nu determinată, de experienţa politică efectivă în perioada istorică pe care o analizăm, în special secolul al XVII-lea. Dacă filozofii noştri elaborează o ştiinţă pură, „geometrică", dacă ei reconstruiesc edificiul ştiinţei politice pornind de la ştiinţă, şi nu de la experienţa politică contemporană, este pentru că aceasta din urmă prezintă în ochii lor caracteristici care interzic să se pornească de la ea. Ştim ce anume face experienţa politică modernă inutilizabilă pentru ştiinţa politică modernă: anume, că nu este o experienţă politică, sau mai degrabă că experienţa politică modernă este atât de amestecată cu o altă experienţă, o experienţă apolitică sau chiar antipolitică, încât nu mai există propriu-zis o ordine politică la Moderni. Această experienţă apolitică, sau antipolitică, este evident experienţa creştină. Fenomenul uman nu mai este în întregime vizibil în oglinda cetăţii; în spatele cetăţii politice, se desenează o altă cetate, plină de mistere, dar şi de putere, şi cele două cetăţi se amestecă – adică se deosebesc *şi* se confundă – până

1. Vezi *Leviathan*, cap. 46: *Plato that was the best philosopher of the Greeks, forbad entrance into his school, to all that were not already in some measure geometricians* „Platon, care a fost cel mai bun filozof al grecilor, a interzis intrarea în şcoala sa tuturor celor care nu erau, într-o anume măsură, geometri". Vezi şi Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes* [1936], The University of Chicago Press, Chicago, 1963, pp. 139 şi urm.

într-atât, încât cetăţenii au sentimentul că „văd dublu". Ce ştiinţă solidă se poate construi pe o asemenea experienţă dublă, sau pe experienţa unei asemenea vieţi dedublate sau divizate? Trebuie deci să ne smulgem acestei experienţe iremediabil confuze şi să începem prin a elabora o ordine politică radical nouă în elementul pur al ştiinţei.

Dar, se va spune, aceşti autori, Hobbes, Spinoza, Locke, sunt arhitecţii statului modern, inspiratorii politicii moderne. Dacă au fost atât de influenţi e pentru că ştiinţa lor avea o oarecare legătură cu experienţa omului modern, nu era chiar atât de „pură"! Cu siguranţă că ştiinţa lor n-ar fi avut nici valabilitate, nici eficacitate dacă n-ar fi fost întemeiată pe experienţă, dacă n-ar fi fost într-un fel o ştiinţă a experienţei. Dar a cărei experienţe? A unei experienţe umane, fireşte, dar nu a unei experienţe politice, mai precis a experienţei pe care o trăiesc oamenii când sunt privaţi de ordinea politică sau când această ordine este grav perturbată. Ştiinţa politică modernă, în mişcarea sa fondatoare, depăşeşte gravele deficienţe ale experienţei politice moderne, absenţa, ca să spunem aşa, a unei experienţe politice autentice în lumea creştină, facilitând accesul la o experienţă umană prepolitică, pe baza căreia se va putea construi o ordine politică nouă. De fapt, pe baza stării naturale, a experienţei umane a stării naturale – adică a extremei vulnerabilităţi a individului redus doar la forţele proprii –, au fost construite mai întâi teoria sau ştiinţa, apoi realitatea sau practica statului modern. Aceasta a fost prima versiune a ştiinţei politice moderne, cu impresionanta ei fecunditate.

Această ştiinţă politică este deci, în primul rând, ştiinţa unei experienţe pre- sau a-politice. Pentru a fi pe deplin ştiinţă, o ştiinţă sigură de sine, ea trebuie mai întâi să se asigure de această experienţă, să o verifice şi să o garanteze. Singura modalitate să se asigure de ea, să o verifice şi să o garanteze este, în cele din urmă, s-o *producă*. Ştiinţa politică modernă, cel puţin în această versiune, pentru a se asigura de obiectul ei, trebuie să înceapă prin a produce experienţa apolitică, sau prepolitică, a individului pus în condiţia apolitică, sau prepolitică, a stării naturale. Ea îl postulează deci pe acest individ, îl defineşte drept sursa oricărui drept politic, adică îl produce ca atare: pe de o parte, ca membru al statului de drept – toţi indivizii sunt egali în drepturi, adică echidistanţi faţă de stat; pe de altă parte, ca membru al societăţii civile – toţi indivizii sunt egali în drepturi, adică la fel de autorizaţi „să-şi valorifice după plac independenţa" în respectiva societate. Astfel, prin intermediul statului de drept, ştiinţa politică modernă, în această versiune, transformă starea naturală, adică starea în care riscurile sunt egale, starea egalităţii riscurilor, dacă pot să spun astfel, într-o societate a egalităţii şanselor.

Cred că am vorbit suficient despre această primă versiune a științei politice moderne, cea care pune accentul pe știință, cea care construiește statul modern astfel, încât acesta să producă individul liber în locul și pe locul cetățeanului – alternativ comandant și comandat – din cetatea antică. Să ne referim acum la cea de a doua versiune, care critică știința politică antică din cauza limitelor experienței grecești, deci în numele unei experiențe politice mai largi și mai complexe.

Reprezentantul cel mai caracteristic și mai remarcabil al *acestei* științe politice moderne este, fără nici o îndoială, Montesquieu. Nu am răgazul să-i prezint doctrina. Mă voi mărgini la trei remarci:

1) Montesquieu, în *Despre spiritul legilor*, atacă direct politica antică, îndeosebi pe cea a lui Aristotel. Potrivit lui Montesquieu, Aristotel și știința politică antică „nu aveau o idee prea limpede despre monarhie“* (XI, 8) sau „nu puteau să-și facă o idee justă despre monarhie“ (XI, 9). În spațiul strâmt al cetății, unde poporul era „închis“ (XI, 11), monarhia nu-și putea desfășura adevărata natură. Abia cu ocazia dispersării triburilor germanice în Imperiul Roman pe care-l cuceriseră (XI, 8) monarhia și-a putut desfășura toate posibilitățile, în special cu aptitudinea ei de a asigura „împărțirea celor trei puteri în guvernământul unuia singur“ (XI, 11). Astfel, regimul politic numit monarhie nu-și regăsește natura – „ideea“ – decât în cadrul unei forme politice necunoscute de Antici. Culminând în clasificarea regimurilor, știința politică antică trebuie să fie atent corectată, dacă vrem ca ea să îmbrățișeze experiența politică modernă. Noua clasificare va fi o clasificare a formelor politice cel puțin în aceeași măsură ca și a regimurilor politice.[1]

2) Experiența politică modernă nu cuprinde doar dezvoltarea monarhiilor naționale și a „guvernării gotice“ după prăbușirea Imperiului Roman. Ea cuprinde și evoluția unui proces ale cărui cauze sunt obscure, dar ale cărui *efecte* politice sunt incontestabile: e vorba de comerț, care îmblânzește moravurile. E suficient, pentru discuția de față, să subliniem că, în fond, comerțul îi pot face să comunice pe oameni care nu au nimic în comun, în special care nu aparțin aceleiași comunități politice. Principiul comerțului fiind independența și interesul fiecăruia, acest principiu

* Montesquieu, *Despre spiritul legilor*, vol. I, trad. rom. de Armand Roșu, Editura Științifică, București, 1964, pp. 208, 209, 210 (*n.t.*).

1. După cum se știe, Montesquieu face distincție între republică, monarhie și despotism. Republica este regimul natural al cetății, monarhia cel al națiunii, despotismul cel al imperiului. Vezi Aristotel, *Etica nicomahică*, 1126b 12 (*cf.* trad. rom. de Stella Petecel, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 97 – *n.t.*).

este, în fond, contrar celui al cetăţii, care este de a pune în comun „vorbele şi faptele".[1] Astfel, observarea mecanismului şi a comerţului scoate în evidenţă limitele experienţei antice şi, mai mult, aici, ale ştiinţei antice a politicului, atât de preocupată de autarhie.

3) Am putea spune că, drept urmare a dimensiunilor şi, în general, a formei ei, cetatea antică produce comprimarea şi aproape fuzionarea – prin „politizare", în sensul propriu al termenului – a unor elemente ale vieţii umane care, în alte forme politice, vor fi distincte şi chiar separate. În acestea din urmă, se pare că politicul încetează să mai fie instanţa determinantă şi sintetică, pentru a deveni un parametru printre altele al vieţii sociale. În consecinţă, ştiinţa celor omeneşti nu se mai află în ştiinţa sintetică a guvernării oamenilor – ştiinţa politică a Anticilor –, ci mai degrabă în ştiinţa analitică a diverşilor parametri ai lumii umane sau sociale, sau mai curând în pluralitatea ştiinţelor analitice – ştiinţe „umane", sau ştiinţe „sociale" – menite să exploreze separat aceşti parametri. *Despre spiritul legilor* e documentul care demonstrează această „revoluţie epistemologică" şi care aduce argumente în favoarea ei. În acelaşi timp, Montesquieu este mai preocupat decât succesorii săi sociologi sau antropologi să menţină – sau să regăsească pe aceste baze noi – întâietatea factorului politic.

Remarcile pe care tocmai le-am făcut nu se referă doar la istoria ştiinţei politice. Este uşor să recunoaştem cele două versiuni ale ştiinţei politice moderne în teoria democraţiei, pe de o parte, şi în ştiinţele sociale, pe de altă parte, aşadar cele două mari genuri ale reflecţiei contemporane care privesc viaţa noastră comună.

Teoria democraţiei acceptă drept axiome propoziţiile de bază ale ştiinţei elaborate de Hobbes şi Locke şi, într-o anumită măsură, de Rousseau. Tehnic, ea este o reluare, o rafinare, dacă vrem, a doctrinelor contractualiste. E suficient să menţionăm numele lui John Rawls. Cât despre fondul problemei – am sugerat deja, folosind termenul de axiomă –, teoria democraţiei, spre deosebire de doctrinele contractualiste originare, nu încearcă să-şi justifice tezele principale în raport cu alte teze posibile, ea le primeşte sau le acceptă ca pe nişte evidenţe – nu evidenţe filozofice în sensul cartezian al termenului, ci mai degrabă evidenţe politice: cine ar îndrăzni să conteste în mod serios principiile democraţiei moderne? Hobbes, Locke sau Rousseau îşi justificau tezele, le întemeiau pe o anumită interpretare a stării naturale, adică, în ultimă instanţă, a naturii umane.

1. Vezi Aristotel, *Etica nicomahică*, 1126b 12 (*cf.* trad. rom. de Stella Petecel, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 97 – *n.t.*).

Nimic asemănător la teoreticienii democrației, care resping orice „fundaționalism". Așa cum am remarcat, „situația originară" a lui Rawls e starea naturală *fără* natură. De fapt, adepții teoriei democrației se sprijină cu încredere pe experiența noastră în democrație, pe satisfacția generală care o însoțește și care face superfluu un efort serios de justificare. Surpriza este atunci că versiunea științei politice care punea accentul pe știință în raport cu experiența, care scotea în evidență rigoarea sa demonstrativă chiar dacă devaloriza experiența și „îndepărta toate faptele", această versiune a ajuns astăzi să-și extragă esențialul forței sale din experiența noastră contemporană, ca să nu spunem din prejudecățile noastre.

Cât despre a doua versiune, chiar dacă e mai puțin infidelă originilor sale, chiar dacă științele umane contemporane îi sunt mai puțin infidele lui Montesquieu decât le este lui Hobbes sau Rousseau teoria democrației, nu se poate nega că, în general, ele au abandonat întâietatea politicului pe care o menținuse Montesquieu. Ce-i drept, acesta din urmă le dăduse într-un fel mână liberă când scrisese în *Despre spiritul legilor* că „oamenii sunt *conduși* de mai multe lucruri"* (XIX, 4), făcând astfel din guvernarea propriu-zisă o guvernare printre altele, un lucru sau o cauză printre altele. (Pentru știința politică greacă, doar oamenii îi guvernează propriu-zis pe oameni.)

Astfel, cele două mari versiuni ale științei politice moderne, oricât de impresionante și convingătoare ar fi în momentul lor fondator, au sfârșit prin a deveni astăzi propriul lor contrariu: știința riguroasă nu trăiește decât cu sprijinul binevoitor al experienței, ea nu mai e știință; științele care se sprijină în mod deliberat pe amploarea și diversitatea experiențelor umane au abandonat politicul sau l-au redus la un parametru printre altele, ele nu mai sunt politice. Așadar, din meniul zilei avem de ales doar între o știință politică – teoria democrației – care nu e științifică și o știință politică – ansamblul științelor umane – care nu e politică. E firesc să vrem să ne sustragem acestei alternative.

Cele trei naturi ale cetății

Cum să procedăm? Fiindcă ne aflăm în cele din urmă în fața unei alternative fără să putem alege vreunul dintre cei doi termeni, trebuie să revenim la punctul de plecare, să ne întoarcem fără înconjur la polaritatea primă și fondatoare și să ne instalăm tabăra de bază în această

* Montesquieu, *Despre spiritul legilor*, trad. rom. cit., p. 383 (*n.t.*).

zonă incertă şi decisivă în care se articulează experienţa antică şi ştiinţa antică a politicului, adică experienţa antică şi ştiinţa antică a cetăţii, pentru a încerca să desprindem elementele constitutive ale condiţiei noastre politice. Devine repede evident că ştiinţa antică a politicului este plurală.

La întrebarea: ce este o cetate? suntem tentaţi să răspundem invariabil sau indiferent: este o „mare familie" sau „o mică lume". Acestea sunt iluziile inseparabile ale cetăţii. În realitate, cetatea îşi subordonează implacabil sau imperios familia şi lumea. Familia: ea îi răpeşte tinerii vii şi i-i înapoiază morţi. Lumea: lumea, necunoscutul de dincolo de zidurile cetăţii, ea o declară teritoriu duşman, în care nu te aventurezi decât înarmat.

Aceste remarci foarte simple ne permit să desprindem nu trei „perspective" sau „puncte de vedere" asupra cetăţii, ci, de fapt, cele trei „naturi" ale cetăţii:

– natura sa *tragică*, aşa cum apare ea în raportul său conflictual cu familia – familiile – din care a apărut. Este cetatea după naştere, cetatea ca născătoare şi ca însemnând pentru membrii ei o a doua naştere. *Naşterea* este unul dintre sensurile noţiunii de natură;

– natura sa *filozofică*, în măsura în care suscită şi împiedică dorinţa filozofică de a accede la lumea neîngrădită, la lumea pură care se află dincolo de cetate. Este cetatea potrivit ţelului său ultim, sau ţelul care e dincolo de ea. *Finalitatea* este unul dintre sensurile noţiunii de natură;

– între naştere şi sfârşit, nu există oare cetatea potrivit vieţii proprii, care-şi uită deopotrivă naşterea prepolitică şi sfârşitul metapolitic, cetatea potrivit vieţii sale *politice*, potrivit *mişcării* vieţii sale politice – lupta internă şi războiul extern –, această mişcare a vieţii care o conduce în mod natural la moarte? Este natural ceea ce conţine în sine principiul *mişcării* sale.

Prima natură este explorată de Sofocle şi de Tragici; a doua, de Platon şi Aristotel; a treia, de Tucidide, precum şi de Platon şi Aristotel. Cele trei abordări greceşti ale politicului nu definesc deci o pluralitate de „perspective" sau de „puncte de vedere", ci mai degrabă articulaţiile înseşi ale lumii umane când aceasta e pătrunsă, determinată de forma politică, de forma cetăţii.

Putem reveni acum la problema ştiinţei politice, încheind această lungă introducere. Am sugerat în cele de mai sus că ştiinţele greceşti ale cetăţii sunt, de asemenea – şi poate în primul rând –, ştiinţele limitelor cetăţii: naşterea, finalitatea, viaţa sa în mişcarea către moarte. Poate că acolo unde Montesquieu vedea limitele ştiinţei politice greceşti trebuie

să vedem mai degrabă ştiinţa limitelor cetăţii. Dar asta înseamnă că putem satisface, mai lesne decât credeam, cererea legitimă a lui Montesquieu şi, în general, a ştiinţelor sociale sau umane moderne. Dacă înţelegem cetatea potrivit limitelor sale, reuşim să înţelegem posibilitatea, dacă nu necesitatea, celorlalte forme politice. Mai exact, având sub ochi deopotrivă ştiinţa antică a cetăţii şi a limitelor sale şi experienţa ulterioară a altor forme politice, ne deschidem posibilitatea unei ştiinţe cu adevărat complete: privim atunci cetatea în perspectiva morţii sale şi a metamorfozei sale în alte forme politice; privim succesiunea formelor politice ca pe un comentariu şi o ilustrare nu doar a potenţialităţilor, ci şi a limitelor cetăţii.

Nu propun aici o a treia ştiinţă politică, una care ar face rezumatul sau sinteza ştiinţei antice şi a celei moderne. Abordarea pe care voi încerca s-o pun în practică aparţine, sper, ştiinţei politice antice, nu pentru că este antică, ci pentru că este politică şi pentru că e singura pe deplin politică, adică pe deplin o ştiinţă a guvernării oamenilor de către oameni. Pentru ea, starea celor omeneşti rezultă în principal din deliberările şi din acţiunile oamenilor, în vreme ce ştiinţa politică modernă, chiar la autorii cei mai „liberali“, ca Montesquieu, tinde să facă din noi jucăriile „cauzelor“ care ne „guvernează“. Lumea umană este formată prin modul în care oamenii se guvernează ei înşişi: tocmai în cetate, în forma-cetate, a ajuns acest fapt să fie cunoscut de oameni.

2. Naşterea poetică a cetăţii

Homer şi filozofia

După ceea ce am spus despre cele trei „naturi" ale cetăţii, e firesc să începem cu prima sa natură, cu „naşterea" sa poetică, sau cu naşterea sa aşa cum a fost ea prezentată şi analizată de poezie. Poezia este, în acest caz, epopeea şi tragedia, de vreme ce comedia nu ne arată naşterea cetăţii, ci o imagine a vieţii şi poate a declinului ei.

Epopeea şi tragedia au în comun faptul că imită „isprăvile alese" (*Poetica*, 1448b 25),[1] că sunt „imit[area] cu ajutorul cuvintelor a unor oameni aleşi" (1449b 10), în vreme ce comedia este „imita[rea] unor oameni necioplIţi" (1449a 31–32).[2] Într-adevăr, epopeea este matricea tragediei în măsura în care Homer este „poet mare în genul serios" (1448b 34), autorul a două poeme epice care nu numai că au oferit materie sau inspiraţie pentru multe tragedii, dar sunt în sine nişte „imitaţii dramatice" (1448b 35–36). În a doua carte a *Republicii*, Platon îl confundă în mod voit pe Homer (605c 11) cu ceilalţi „făcători de tragedii" şi precizează că Homer era „cel mai poet dintre poeţi şi întâiul dintre făcătorii de tragedii" (607a 2–3).*

Diferenţa dintre epopee şi tragedie constă în faptul că în prima „metrul de care se slujeşte e uniform, iar forma narativă" (1449b 11), în vreme ce a doua prezintă cu adevărat „oameni în acţiune" (1449b 26). Principala superioritate a tragediei, potrivit lui Aristotel, constă în aceea că naraţiunea tragică implică o mai mare unitate şi vizibilitate, o mai mare „concentrare" decât povestirea epică. În cazul artei, ca şi al naturii, există o

1. Citez *Poetica* lui Aristotel în traducerea franceză a lui J. Hardy (*Poétique*, Les Belles Lettres, 1969), pe care o modific pe alocuri (*cf.* *Poetica*, trad. rom. de D. M. Pippidi, Editura Academiei RPR, Bucureşti, 1965, pp. 56–57, 60, 63, 64, 87 – *n.t.*).

2. Aristotel notează că imitarea oamenilor de mare valoare comportă o înfrumuseţare deliberată (1454b 8–14).

* Pentru citatele din *Republica*, vezi Platon, *Opere*, V, trad. rom. de Andrei Cornea, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986, pp. 425–427 (*n.t.*).

anumită „întindere“ care le face susceptibile să fie cuprinse de privire: εὐσύνοπτον εἶναι [*eusýnopton éinai*] (1451a 4 și 1459a 33). Ei bine, epopeea homerică este, ca să spunem așa, la fel de concentrată, la fel de „sinoptică“ precum o tragedie: *Odiseea* și *Iliada* sunt construite „în jurul unei singure acțiuni – περὶ μίαν πρᾶξιν [*perí mían prâxin*]“ (1451a 28).

Am putea să sporim lista elogiilor pe care Aristotel i le aduce lui Homer. Am spus însă de ajuns pentru a justifica de ce începem cu Homer – sau mai exact cu câteva reflecții despre *Iliada* – interogația noastră asupra nașterii poetice a cetății, asupra nașterii cetății așa cum avem acces la ea prin intermediul poeziei.

Dar cum să ne dea Homer acces la nașterea cetății grecești, el, care, adunând tradițiile orale existente în jurul anului 725 î. Cr., evocă o etapă a vieții grecești care, oricum am data-o și localiza-o, este în orice caz net anterioară vieții propriu-zis civice sau diferită de aceasta? Probabil că primii care au ascultat poemele homerice așa cum le cunoaștem noi erau cetățeni în cetățile grecești din Ionia, dar povestirea care-i încânta le vorbea despre o viață foarte diferită de a lor. Cum oare, în aceste condiții, a putut fi Homer considerat de mințile luminate ale cetăților drept educatorul Greciei, nu într-un sens general și, ca să spunem așa, decorativ, ci în sensul precis și restrictiv al unui maestru a cărui învățătură se cuvine s-o urmăm în tot ce facem în viață?[1]

Oricare ar fi incertitudinile care planează asupra cronologiei homerice și asupra istoriei Greciei de dinaintea dezvoltării cetăților sau la începuturile ei, nu încape îndoială că *Iliada* și *Odiseea* formează baza spirituală a acestei dezvoltări. Am subliniat de mai multe ori în ce măsură experiența civică greacă forma experiența originară a Europei sau cel puțin una dintre cele două mari experiențe constitutive ale spiritului european; ea este, oricum, experiența *politică* originară a Europei, cuprinzând aici reflecția asupra acestei experiențe. Homer-educator al cetății – aceasta înseamnă că a existat o experiență înaintea experienței, o origine înaintea originii. Înaintea cetății, a existat educatorul cetății.

Dar ce înseamnă „educator al cetății“? Ce înseamnă „educator“? Desigur, nu e ușor să răspundem, fiindcă în fond întreaga viață grecească este un efort imens și complex pentru a oferi acest răspuns, pentru a înțelege cu adevărat ce este *paideia*. Ne amintim totuși că în cartea a II-a a *Republicii*, când Socrate și tovarășii lui încep să examineze problema

1. Vezi evocarea afectuoasă și ironică a lui Platon în cartea a X-a a *Republicii*, 606e–607a (trad. rom. cit., p. 427 – *n.t.*).

educării paznicilor din cetatea cea dreaptă, când îşi poruncesc lor înşişi „să-i educăm cu închipuirea pe aceşti bărbaţi – λόγῳ παιδεύωμεν τοὺς ἄνδρας [*lógo paidéuomen toús ándras*]“ (376d 10) şi când formulează cu oarecare solemnitate întrebarea: „ce educaţie să le dăm? – τίς οὖν ἡ παιδεί α [*tis oun he paidéia*]“ (376e 2), primul lor demers este să pună în cauză miturile pe care mamele şi doicile le istorisesc copiilor şi care, „în general vorbind, sunt o minciună“ (377a 5). Or, aceste mituri spuse de dădace nu sunt concepute separat în fiecare familie, sunt istorii care se spun în toate casele din Grecia şi care au fost mai întâi plăsmuite de Hesiod, Homer şi alţi poeţi (377d). Partea cea mai mincinoasă din aceste mituri este evident cea care se referă la fiinţele cele mai importante, şi anume zeii (377e 6–7). Iar Socrate dă câteva exemple de lucruri inadmisibile pe care Hesiod, Homer şi alţi poeţi le-au istorisit despre zei. Vom urma, pare-se, sugestia lui Platon dacă spunem că Homer şi Hesiod au stabilit „canoanele învăţăturii despre zei – οἱ τύποι περὶ θεολογίας [*hoi týpoi perí theologías*]“ (379a 5–6), modele false, sau falsificate, pe care trebuie să le îndreptăm. Homer a fost educatorul Greciei în primul rând ca „teolog“ sau ca poet autor de „teologii“.[1]

Ne este greu să luăm cu adevărat în serios aceste pasaje din *Republica*, din două motive opuse. Pe de o parte, suntem şocaţi ca Socrate să pretindă să-l corecteze pe Homer (vom fi şi mai şocaţi când, în cartea a X-a, va vrea să-l expulzeze din cetate), asta ni se pare că afectează ideea înaltă pe care ne-o facem despre poezie şi că implică o înjosire a poeziei; dar, pe de altă parte, ne vine greu să credem că Homer şi Hesiod au fost astfel autorii religiei greceşti, ni se pare o exagerare a puterii lor şi a celei a poeziei – devenind spontan sociologi, socotim că religia tuturor nu-i poate avea decât pe „toţi“ drept autor. Din aceste două motive contrare – prea înalta, sau, mai curând, prea delicata şi prea modesta noastră idee despre poezie –, suntem înclinaţi să deplorăm sau, pur şi simplu, să neglijăm „polemica“ platoniciană. Or, s-ar părea că aici Platon, pentru a-şi „ancora“ critica, se sprijină pe ceea ce în ochii grecilor informaţi era un fapt istoric cel puţin probabil. Herodot ne informează foarte limpede asupra acestui lucru:

> De unde anume se trage fiecare zeu, dacă au fost toţi din vecii vecilor, cum erau la înfăţişare, nu se ştia până mai ieri-alaltăieri, ca să zic aşa. Mă gândesc că Hesiod

1. Pascal: „Poeţii au alcătuit o sută de teologii diferite“, *Pensées*, Le Guern, 264, Gallimard, Paris, „Folio-classique“, 1977 (*cf.* Pascal, *Cugetări*, trad. rom. de George Iancu Ghidu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1992, p. 304 – *n.t.*).

> şi Homer sunt numai cu vreo patru sute de ani – şi nu mai mulţi – mai bătrâni decât mine; ei sunt totuşi cei care au alcătuit în Ellada theogonia, care au dat zeilor porecle, le-au împărţit cinstirile de care se bucură şi meşteşugurile ce le cunosc, şi tot ei ne-au înfăţişat chipul divinităţilor. Cât despre poeţii care se spune că ar fi trăit înaintea acestor doi bărbaţi, eu socot că s-au născut abia după ei. Primele lucruri de aici le povestesc preotesele din Dodona; ultimele, cu privire la Hesiod şi Homer, le spun după socotinţa mea.[1]

Eric Voegelin comentează astfel acest pasaj:

> Putem obţine din acest text două informaţii. În primul rând, grecii ştiau despre clasificarea zeilor lor că era de origine recentă şi că nu putea fi mai veche decât epoca epopeii. Ipoteza lui Herodot situează evenimentul cel mai devreme în secolul al IX-lea î. Cr. Apoi, ei erau convinşi că mitul nu se dezvoltase anonim într-o perioadă lungă de timp, ci fusese creat de nişte persoane bine definite, poeţii.[2]

Toate acestea sunt foarte importante, nu numai pentru ceea ce aflăm astfel despre Homer şi despre Grecia, ci şi pentru că acest exemplu eminent ne avertizează că nu există invenţie intelectuală sau spirituală colectivă, că nişte fiinţe umane individuale, distincte sunt cauza primă a operelor omeneşti, chiar dacă analele nu ne-au transmis descrierea lor precisă (data şi locul naşterii şi morţii, biografia, fizionomia etc.). Să nu fim atât de obtuzi ca Polifem, al cărui singur răspuns la întrebarea „Cine a făcut asta?“ e „Nimeni!“. Fiindcă tocmai asta spunem când, la întrebarea „Cine a făcut *Iliada*?“ sau „religia homerică?“, răspundem: a făcut-o civilizaţia miceniană, sau pelasgică, sau egeeană, cutare sau cutare nume colectiv... Dacă Homer şi Hesiod au elaborat teologia grecilor este o încurajare pentru noi să ne consacrăm propriei noastre sarcini, care e aici de a încerca să înţelegem ce au făcut aceştia. Există, în ce au făcut ei, o propunere de sens pe care trebuie să-l primim şi să-l lămurim.

Această propunere de sens e o anume descriere a lumii umane, a ordinii (inclusiv a dezordinii) umane. În această ordine, zeii joacă deci un mare rol, ei îi sunt garânţii şi, finalmente, autorii. Puterea lui Zeus, părintele tuturor lucrurilor, este irezistibilă. Ordinea umană este o parte

---

1. *L'Enquête*, II, 53, trad. fr. A. Barguet, „Bibliothèque de la Pléiade“, Gallimard, Paris, 1964, p. 164 (*cf.* Herodot, *Istorii*, vol. II, trad. rom. de Felicia Ştef, Editura Teora, Bucureşti, 1998, p. 75 – *n.t.*).

2. *Order and History*, vol. II, *The World of the Polis*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1957, p. 72.

subordonată ordinii divine. Simultan, lumea umană pătrunde în lumea divină, patimile umane tulbură zeiţele şi zeii, ceea ce motivează cererea socratică de rectificare a „canoanelor teologiei" şi ne incită să privim lumea divină mai degrabă ca pe o extensie, o amplificare – „poetică", bineînţeles – a lumii omeneşti. Dacă vorbim în termeni generali, există din plin în textul homeric prin ce să justificăm o lectură „religioasă", precum şi o lectură „umanistă" a poemelor care au făcut educaţia Greciei. Fie că adoptăm o lectură sau alta, ea nu ne va duce prea departe sau, mai curând, dimpotrivă, ne va conduce mult prea departe, mult prea repede.

Amestecând astfel oamenii şi zeii – oamenii nu fac nimic important care să nu fie, în cele din urmă, desăvârşit de zei, victoriile lor sunt opera zeilor; zeii nu sunt animaţi decât de motive omeneşti, sau de motive care nu pot fi deosebite de motivele omeneşti –, Homer vrea să spună ceva care ar fi de îndată pierdut într-o interpretare religioasă, ca şi într-o interpretare umanistă. Putem încerca să ne apropiem de acel „ceva"

Pentru a se orienta în lume înaintea dezvoltării filozofiei şi ştiinţelor, oamenii recurgeau la o tripartiţie pe care am putea-o numi universală: animalele, oamenii, zeii. Acest regim prefilozofic – sunt ispitit să spun: acest regim „natural" – al spiritului uman este caracterizat de un dublu demers, care ni se pare în mod necesar contradictoriu. Pe de o parte, recurgem la disjuncţii: ceea ce-i caracterizează pe oameni este că *nu sunt* animale şi că *nu sunt* zei, oamenii sunt caracterizaţi prin *ceea ce nu sunt*; pe de altă parte, legea dinamică a acestei lumi tripartite este *metamorfoza*, animale, oameni şi zei transformându-se unii în alţii, zeu cu cap de câine, oameni cu trup de cal etc. Cele trei mari elemente ale lumii nu sunt decât devenind ceea ce nu sunt sau unindu-se cu ceea ce nu sunt. Revoluţia filozofică, sub a cărei autoritate misterioasă continuăm să trăim – şi poate din ce în ce mai mult –, a constat în a spune că un lucru este ceea ce este, că el există conform definiţiei sale ori definiţiei clasei de lucruri căreia îi aparţine. Revoluţia filozofică a constat în a spune că un lucru – animal, om, zeu – e fiinţa, ori esenţa, ori definiţia sa. Ce înseamnă fiinţă, esenţă, definiţie? Încă mai căutăm, dar, odată ce propoziţia filozofică a fost avansată – fiecare fiinţă este ceea ce este, fiecare fiinţă este esenţa sa –, lumea naturală a disjuncţiilor şi a metamorfozelor, lumea naturală a „mitologiilor" este condamnată să dispară mai mult sau mai puţin repede, dar implacabil.

Tocmai am vorbit despre revoluţia filozofică sub a cărei autoritate misterioasă continuăm – şi poate din ce în ce mai mult – să trăim. În ce sens „din ce în ce mai mult"? În sensul că avem o concepţie din ce în ce mai

strictă, din ce în ce mai riguroasă despre ceea ce este un lucru, despre esența sa. Pentru noi – pentru noi, „Modernii" –, nu numai că un lucru este ceea ce este, dar el este *doar* ceea ce este. Ilustrarea majoră a acestei mişcări o găsim în critica pe care fizica modernă o adresează fizicii antice, în special celei a lui Aristotel: prin „finalismul" ei, socotim noi, aceasta face ca fiecare ființă să depindă de scopul ei, o defineşte prin scopul ei, adică prin altceva decât ea însăşi, propriu-zis şi strict vorbind.

Nu încape îndoială că poezia homerică aparține lumii de dinaintea filozofiei, lumii mitologiilor. Am văzut chiar că Homer, alături de Hesiod, era în fond autorul mitologiei greceşti. Dar Homer a fost un mitolog ciudat. O să mă limitez la o remarcă foarte simplă. În tripartiția „mitologică" a lumii umane, Homer nu a făcut, ca să zicem aşa, loc animalelor, şi ignoră deci metamorfozele.[1] În materie de animale, *Iliada* nu cunoaşte decât caii războinicilor sau vitele şi oile de la sacrificii, animale care nu sunt, aşadar, decât ceea ce sunt. Comparațiile cu animalele – cu vulturul, cu leul munților – sunt indispensabile pentru discursul poemului, dar în realitate poemul nu cunoaşte decât oamenii şi zeii. O mare simplificare, am spune, în raport cu alte mitologii sau chiar cu mitologia greacă nehomerică.

Şi, de vreme ce zeii sunt animați de aceleaşi motive ca şi oamenii, suntem tentați să recunoaştem o altă – şi ultimă – simplificare: n-ar mai exista decât oameni. Dar nu! Dacă oameni şi zei seamănă – uneori sau adesea – până la confuzie prin comportamentul lor, există între ei o diferență pe care nimic nu poate s-o atenueze sau s-o facă uitată, o diferență care traversează poemul şi-i conferă extraordinara sa tensiune, şi anume că oamenii sunt muritori, în vreme ce zeii sunt nemuritori. Desigur, nu Homer a descoperit că oamenii sunt muritori, ci întreaga *Iliadă* este, ca să spunem aşa, o confruntare cu mortalitatea cum n-a mai existat şi nu va mai exista vreodată. Dovada: oricât de „eroică" şi „aristocratică" ar fi lumea din *Iliada*, moartea, sau amenințarea morții, îi egalizează pe toți muritorii în aceeaşi condiție, inclusiv pe cel mai mare dintre toți, fiul unei nemuritoare, Ahile, chinuit de alternativa unei lungi vieți fericite şi fără glorie şi cea a unei morți apropiate, dar glorioase.

O remarcă pe marginea considerațiilor „logice" pe care tocmai le-am prezentat. Nu numai că oamenii sunt muritori (adjectiv), dar ei sunt muritorii (substantiv). A spune βροτός [*brotós*] înseamnă a spune deopotrivă

1. Putem neglija aici transformarea tovarăşilor lui Ulise în porci de către Circe în cântul X din *Odiseea*.

„muritor“ şi „om“.[1] Astfel, în acest regim al spiritului anterior definiţiilor, muritor este „definiţia“ omului sau, mai degrabă, „disjuncţia“ sa, prin care omul e desemnat drept diferenţiat de zei. Or, odată instaurat regimul definiţiei, filozofia nu va păstra desemnarea de „muritor“ pentru a capta specificul omului. Specificul omului va fi căutat în facultatea sa de înţelegere, şi Aristotel va fixa definiţia omului conform căreia, în ciuda tuturor mutaţiilor şi transformărilor pe care le-a suferit, trăim şi astăzi: fiinţă raţională (care include: fiinţă politică). Vedem cum definiţia filozofică reconstituie disjuncţia homerică: facultatea de înţelegere tinde să acopere diferenţa dintre oameni şi zei, fiindcă vizează în mod firesc ceea ce nu se schimbă, ceea ce e veşnic – „naturile“, „esenţele“, „ideile“ –, şi care totuşi este „divin“. Peste prăpastie sau „întunecata vale“ a morţii, puntea desluşirii inteligente a ordinii eterne, puntea raţiunii care este pentru filozof singurul lucru cu adevărat „divin“. Dar dacă raţiunea este divină, sau tinde spre divin, de unde porneşte, pe ce se sprijină, ce pol opus divinului leagă ea de divin? Ei bine, e vorba de fiinţă. Filozofia face să reapară acest element al tripartiţiei mitologice pe care Homer îl lăsase fără linie succesorală, şi o poate face fără nici un risc, fiindcă definiţia, şi în special definiţia prin genul comun – fiinţă – şi diferenţa specifică – raţional, politic –, face imposibilă declanşarea cercului metamorfozelor.

Oricât de schematice ar fi aceste remarci, mi se pare că ele îşi află confirmarea frapantă în dezvoltarea ulterioară a filozofiei moderne. Filozofii care aşază moartea în centrul propriei abordări a fenomenului uman sfârşesc întotdeauna prin a da câştig de cauză poeziei şi metaforei faţă de filozofie şi definiţie. Acest lucru se verifică la autori diferiţi ca Montaigne şi Heidegger. Aceasta este, în fond, revanşa lui Homer.

1. *Brotós* poate deveni în aşa măsură substantiv, încât Homer spune uneori βροτός θνητός [*brotós thnetós*], îndoită expresie a mortalităţii noastre, pe care am putea-o aproape traduce prin „un muritor condamnat să moară“. Astfel, lui Alcinou, care-l întreabă dacă nu cumva e zeu, Ulise îi răspunde: „Nu cugeta la asta, Alcinoe / Nu seamăn eu cu zeii cei din slavă / Nici după stat şi nici după făptură, / Ci seamăn cu oricare om din lume“ (VII, 210; *cf.* Homer, *Odiseea*, trad. rom. de G. Murnu, Editura de Stat pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1956, p. 155 – *n.t.*).

Iliada

Dacă examinăm acum *Iliada* într-un mod sintetic, ce-am putea spune? Cum vom defini această operă de dinaintea epocii definițiilor? Simone Weil a răspuns: *Iliada* este „poemul forței". Putem porni de aici.

Textul lui Simone Weil începe astfel: „Adevăratul erou, adevăratul subiect, centrul *Iliadei* – este forța. Forța care e manevrată de oameni, forța care-i supune pe oameni, forța în fața căreia carnea oamenilor se contractă. Sufletul omenesc nu încetează să apară modificat de raporturile sale cu forța, antrenat, orbit de forța de care crede că dispune, încovoiat sub constrângerea forței pe care o suportă."[1] Această caracterizare a poemului este impresionantă și exactă. Ea este totodată parțială, iar continuarea textului nu va face decât să adâncească această parțialitate. Câteva rânduri mai departe citim: „Forța e cea care face din oricine care îi este supus un lucru." Asta nu mai e de-acum foarte exact. În continuarea textului, Simone Weil ne va prezenta o perspectivă la fel de profundă, dar parțială sau unilaterală asupra *Iliadei*, în care oamenii nu mai sunt decât victimele forței – victime ale forței, pentru că sunt orbiți de ea: „Fiind atât de orb, destinul stabilește un soi de justiție, oarbă și ea, care-i pedepsește pe oamenii înarmați cu pedeapsa talionului; *Iliada* a formulat-o cu mult înaintea Evangheliei, și aproape în aceiași termeni: *Ares este echitabil și îi omoară pe cei care omoară*" (p. 537). Sub imperiul forței, o folosire moderată a forței este, ca să spunem așa, imposibilă: „O folosire moderată a forței, singura care ar permite evadarea din acest angrenaj, ar pretinde o virtute mai mult decât umană, la fel de rară ca o atitudine constant demnă în slăbiciune." Simone Weil adaugă, lucid: „De altminteri, nici moderația nu e întotdeauna lipsită de pericole; căci prestigiul, care constituie mai mult de trei sferturi din forță, este făcut, înainte de toate, din trufașa indiferență a celui puternic față de cei slabi, indiferență atât de contagioasă, încât se transmite celor care sunt obiectul ei" (p. 541). De unde, genul de teoremă prin care Simone Weil își rezumă gândirea: „Aceasta e natura forței. Puterea pe care o posedă de a-i transforma pe oameni în lucruri este dublă și se exercită din ambele părți; ea împietrește diferit, dar în egală măsură, sufletele celor care o suportă și ale celor care o mânuiesc" (p. 545).

Înțelegem că oamenii nu se pot desprinde dintr-un asemenea imperiu al forței și că se încăpățânează și se afundă pe căile războiului până la epuizare. Astfel explică Simone Weil durata războiului Troiei: „Ce-i pasă

1. Simone Weil, *Œuvres*, „Quarto", Gallimard, Paris, 1999, p. 529.

lui Ulise de Elena? Ce-i pasă de însăşi Troia [...]? Troia şi Elena contează doar drept cauze ale sângelui şi lacrimilor grecilor; doar stăpânindu-le poţi să-ţi stăpâneşti amintirile îngrozitoare." Această explicare a duratei războiului prin însăşi ponderea sa e desigur generală; ea este, în orice caz, evident colorată de experienţa recentă a Primului Război Mondial:

> În fiecare dimineaţă, sufletul îşi retează orice aspiraţie, fiindcă gândul nu poate călători în timp fără să treacă prin moarte. Astfel, războiul şterge orice idee de scop, chiar şi ideea scopurilor războiului. El şterge până şi gândul de a pune capăt războiului. Posibilitatea unei situaţii atât de violente e de neînţeles atâta vreme cât nu te găseşti în ea; sfârşitul îi e de neconceput cât timp te afli în ea. Astfel, nu se face nimic pentru a determina acest sfârşit. Braţele nu pot renunţa să ţină şi să manevreze armele în prezenţa unui duşman înarmat; spiritul ar trebui să pregătească găsirea unei ieşiri; el şi-a pierdut orice capacitate de a pregăti ceva în acest scop. Este în întregime ocupat să-şi facă rău. Întotdeauna printre oameni, fie că e vorba de robie sau de război, nenorocirile intolerabile durează prin propria lor greutate şi astfel par, din afară, uşor de suportat; ele durează pentru că taie resursele necesare pentru a ieşi din ele (p. 543).

Va trebui să găsim o explicaţie care să nu fie în esenţă diferită, dar care să fie mai specifică. În ciuda caracterului unilateral al argumentaţiei sale, Simone Weil surprinde foarte just şi foarte frapant anumite aspecte fundamentale din *Iliada*:

> Totuşi, o asemenea acumulare de violenţe ar fi ternă fără un accent de amărăciune fără leac care se simte permanent, deşi adeseori indicat printr-un singur cuvânt, printr-un vers, printr-o respingere. Prin asta e unică *Iliada*, prin amărăciunea care vine din tandreţe şi care-i cuprinde pe toţi oamenii, egală ca lumina soarelui. Nicicând tonul nu încetează să fie pătruns de amărăciune, după cum niciodată nu se înjoseşte în lamentaţie. Justiţia şi dragostea, care nu-şi pot afla locul în acest tablou de violenţe extreme şi nedrepte, îl scaldă în lumina lor, fără să fie vreodată percepute decât prin accent. Nimic preţios, destinat sau nu să moară, nu este dispreţuit; mizeria tuturor este expusă fără disimulare sau dispreţ; nici un om nu e pus deasupra sau dedesubtul condiţiei comune tuturor oamenilor; tot ce e distrus e regretat. Învingători şi învinşi sunt la fel de apropiaţi, sunt în aceeaşi măsură semenii poetului şi ai auditoriului. Dacă există o diferenţă, ea constă în faptul că nefericirea duşmanilor este poate resimţită mai dureros (p. 548).

Astfel, supremul farmec şi cea mai înaltă virtute ale *Iliadei* constau în „extraordinara ei echitate", care „are poate exemple necunoscute nouă, dar n-a avut imitatori. Abia dacă se simte că poetul e grec, nu troian" (pp. 549–550).

În această privinţă, trebuie să-i dăm dreptate lui Simone Weil, dar s-o şi corectăm sau s-o completăm. Nu încape îndoială că „omenia" troienilor, cum am spune astăzi, este recunoscută de poet ca fiind egală

cu a aheilor. Imaginea troienilor pare chiar mai plăcută decât cea a grecilor, mai pe deplin „umană“, fie şi numai prin prezenţa figurilor feminine atrăgătoare sau emoţionante – Elena (troiană împotriva voinţei ei), Andromaca, Hecuba. Dacă n-am reţine decât o scenă din *Iliada*, ea ar fi aceea în care Hector şi Andromaca îşi iau rămas-bun. Şi cu siguranţă că Hector a fost întotdeauna mai „popular“ decât Ahile. Nu încape îndoială – fapt important – nici că grecii sunt prezentaţi ca superiori troienilor – fapt şi mai important –, fiindcă aceasta ne dă acces la prima conştiinţă de sine a grecilor. În ce sens „superiori“? Nu ştim oare că civilizaţiile sunt egale şi incomparabile, că nu există o măsură comună, un criteriu obiectiv care să ne îngăduie să comparăm şi să clasăm civilizaţiile sau „culturile“? În orice caz, Homer nu ezită să ne ofere în acelaşi timp clasamentul şi criteriul.

Nu pot zăbovi asupra subiectului privind comparaţiile cu regnul animal – de exemplu, aheii sunt asemuiţi albinelor, troienii, lăcustelor –, mereu atât de interesant totuşi la Homer.[1] Mă voi mărgini la câteva puncte care mi se par fundamentale.

Poate ar trebui început cu faptul că aheii, spre deosebire de troieni, sunt capabili să tacă (III, 79; IV, 105). Nu numai că pornesc la luptă în tăcere, dar sunt în stare să facă linişte, pentru a asculta propunerile şi argumentele căpeteniilor lor, chiar în vreme ce totul i-ar îndemna să se lase pradă agitaţiei lor zgomotoase, aşa cum se subliniază în cântul II. Această capacitate de a tăcea, care este capacitate de a asculta, permite bineînţeles nu doar o mai bună disciplină militară, ci şi, în general, o deliberare mai raţională.

Se cuvine să remarcăm că această capacitate de a tăcea, deşi este o metodă a disciplinei militare, nu reprezintă rezultatul sau efectul ei: tăcerea aheilor, în acţiunile lor militare, ca şi în consfătuiri, nu le este impusă, e o conduită liber adoptată, ca deopotrivă cea mai utilă şi cea mai nobilă. Dovadă că, de altminteri, aheii îşi exprimă public şi liber emoţiile, în vreme ce exprimarea acestora e sever controlată în Troia: marele Priam nu-i lasă să-şi jelească morţii.[2]

Un alt aspect al capacităţii de acţiune colectivă superioară a aheilor constă în articularea fericită dintre interacţiunile individuale şi acţiunea comună. Această articulare rezidă în rolul pe care-l are αἰδώς [*aidós*] –

1. Vezi prefaţa lui P. Vidal-Naquet la *Iliade*, „Folio-classique“, Gallimard, Paris, 1975, p. 27.

2. VII, 430 (*cf.* Homer, *Iliada*, trad. rom. de George Murnu, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1995, p. 190 – *n.t.*).

sentimentul de ruşine sau de onoare în faţa tovarăşilor de luptă. Corpul expediţionar grec nu are nimic „holist". El ignoră fuziunea individului în grup: energia comună rezultă din circulaţia afectelor de la un camarad la altul. Când, la începutul cântului III, aheii înaintează în tăcere împotriva troienilor, ei ard de nerăbdare, în inima lor, să se ajute unul pe altul (III, 9). Iar în cântul V, comandantul suprem, Agamemnon, îşi îndeamnă războinicii – φίλοι [*phíloi*] – să fie „bărbaţi" – ἀνέρες ἔστε [*anéres éste*] –, nu devotându-se întregului, corpului colectiv, ci fiind cuprinşi de ruşine unii faţă de alţii – ἀλλήλους τ' αἰδεῖσθε [*allélous t' aidéisthe*]. Asta, pentru că, atunci când războinicii au simţul ruşinii – αἰδομένων ἀνδρῶν [*aidoménon andrón*] –, există printre ei mai mulţi salvaţi decât ucişi (vv. 529–532).

Aceste dispoziţii morale sunt deosebit de salutare când luptătorii bat în retragere sau sunt în defensivă, fiindcă tocmai atunci e necesar ca fiecare să aibă grijă de tovarăşii săi (în timp ce instinctul de conservare îi strigă să nu se gândească decât la sine însuşi). Aheii ştiu admirabil să se pună în poziţie de apărare, alăturându-şi scuturile şi potrivindu-şi lăncile. Adeseori fac toate eforturile pentru a-şi veni în ajutor unii altora, şi chiar pentru a feri cadavrul unui camarad de batjocura duşmanului. În cântul XVII, Homer descrie îndelung eforturile admirabile ale grecilor (şi, în special, pe cele ale lui Menelau, care nu e, desigur, cel mai „eroic" dintre „eroi") de a proteja cadavrul lui Patrocle.

Această superioritate a grecilor nu se manifestă doar în acţiunea colectivă. Ea străluceşte mai cu seamă în acţiunea individuală, când protagoniştii nu mai sunt apăraţi de grup, fapt care se vede îndeosebi în admirabilul cânt X, „Dolonia", pe care anumiţi comentatori îl consideră în mod inexplicabil drept un episod accidental şi posterior restului poemului. În „Dolonia", Homer pune în contrast două operaţiuni de spionaj nocturn, operaţiuni simetrice şi simultane în timpul cărora Diomede şi Ulise, de partea greacă, şi Dolon, de partea troiană, pleacă în recunoaştere în spatele liniilor duşmane. Diomede, fără îndoială cel mai viteaz dintre ahei, se oferă s-o facă, dar sugerează să i se alăture un tovarăş, nu fiindcă i-ar fi teamă, ci pentru bunul mers al misiunii sale. Oricât ar fi deci de eroic şi de „năvalnic", Diomede este şi prudent, am spune astăzi „profesionist" Nu la fel stau lucrurile cu simetricul ori omologul său troian, bietul Dolon. Acesta e, desigur, foarte curajos, în orice caz înflăcărat şi dornic să iasă în evidenţă, dornic totodată să obţină recompensa promisă de Hector. Dar se aruncă nechibzuit şi singur în noapte. Pentru Diomede şi Ulise, el e o pradă uşoară.

Trebuie remarcat că Homer își dă osteneala să schițeze portretul nefericitului Dolon. Este un tânăr bogat, bun la alergări („neîntrecut de picioare" – *n.t.*), dar cam slut la chip: εἶδος κακός [*éidos kakós*]. Am spune, în termeni de psihologie populară: un băiat de familie bună, ușor vanitos și care are nevoie să-și „compenseze" urâțenia. Dar trăsătura cea mai importantă este poate următoarea: e fiu unic, alături de cinci surori. Altfel spus, este un băiat cât se poate de răsfățat de mama și surorile lui, răsfățat de femei.

Cred că Homer ne face aici o sugestie care ne poartă cu mult dincolo de cazul lui Dolon. Defectele de caracter ale acestuia din urmă și imprudența aproape incredibilă a lui Hector, care încredințează unor umeri atât de fragili o misiune atât de delicată sunt tot atâtea indicii despre gravitatea și natura slăbiciunii troienilor în raport cu aheii. Sunt tentat să spun: troienii rămân împotmoliți în ordinea familială și sexuală. Într-un soi de scurtcircuit, episodul „Doloniei" se alătură aici temei centrale a poemului, bătălia din jurul Elenei, sau pentru Elena.

Nu se pune problema de a examina aici această temă în sine, de a ne întreba despre „cauzele războiului Troiei", ci doar de a releva că, cel puțin în parte, dar o parte importantă, poate decisivă, războiul decurge din asimetria de civilizație dintre greci și troieni, în primul rând din asimetria referitoare la ordinea familială și sexuală. Ca s-o spunem în modul cel mai simplu: acest război este absurd, pentru că troienii, cinstiți cum sunt, ar fi trebuit s-o înapoieze de multă vreme pe Elena laolaltă cu comorile ei lui Menelau, deținătorul lor legitim. Este limpede ca lumina zilei pentru toți, și în primul rând pentru troieni, că Paris, răpind-o pe Elena și comorile ei, a violat dreptul ginților, în acest caz legile cele mai sacre ale ospitalității. Troienii, în primul rând Hector, fratele său, îl disprețuiesc și-l dezaprobă pe acest jalnic playboy. Elena însăși, atât de cinstită, atât de modestă, atât de rușinată de toată povestea, nu e departe de a gândi la fel, dar e sclava unei dependențe sexuale pe care-o urăște (III, 428–436). Nu cred că putem interpreta cântul III ca pe o celebrare a lui Eros, chiar dacă Paris îi cere fratelui său să n-o insulte pe Afrodita (64–66), chiar dacă bătrânii troieni, uluiți de frumusețea Elenei aflate pe zidurile cetății, *par* să consimtă la un război pornit pentru a poseda o asemenea frumusețe.[1] Troienii ne oferă spectacolul

---

1. De fapt, bătrânii își revin repede. Iată pasajul: „Nu e păcat că de mult două neamuri, troienii și-aheii / Pentru-o femeie ca asta se luptă și patimi îndură, / Tare-și aduce la chip cu o zeiță. Dar cât de frumoasă-i, / Ducă-se-n țară la ea în corăbii, ca nu cumva dânsa / Pacoste apoi să ne fie și nouă, și fiilor noștri (vv. 156–160) (*cf.* Homer, *Iliada*, trad. rom. cit., pp. 104–105 – *n.t.*).

unei sclavii în lanţ. Nobila cetate a Ilionului, Ilion cu străzi largi, Ilion bătut de vânturi, e supusă familiei sale regale, lui Priam şi celor cincizeci de fii ai lui. Aceste căpetenii ale Troiei sunt ele însele supuse, fără voia lor, celui mai puţin demn dintre ei, Paris, înfumuratul cu bucle frumoase. Iar Paris însuşi, care nu-i un băiat rău, este, fără să vrea, aşa cum am spus, victima unei atracţii sexuale irezistibile. Un lanţ al slăbiciunilor ce urmează axa familială şi sexuală leagă destinul Troiei de o aventură erotică lipsită de miraj şi de nobleţe. Am putea spune: lanţul uman este aici prizonier al celei mai slabe verigi; întregul este părtinitor în raport cu partea sa cea mai părtinitoare, cea mai indiferentă la soarta întregului. Iar simpatia noastră faţă de umanitatea „caldă" a troienilor ţine de slăbiciunea pe care o avem pentru această slăbiciune.

Să comparăm acum relaţia dintre Paris şi Elena, posesiunea lui ilegitimă, cu aceea dintre Ahile şi Briseis, posesiunea lui legitimă. Nu ne-am putea imagina un contrast mai frapant. Aşa cum am văzut, Paris este incapabil să renunţe la Elena, iar Troia nu poate şi nu vrea să-i impună această renunţare, care totuşi ar salva oraşul şi pe locuitorii săi. Dimpotrivă, Ahile, orgoliosul Ahile, fiu al unei zeiţe şi care se socoteşte egalul zeilor, cel mai frumos şi mai puternic dintre ahei, Ahile, la porunca lui Agamemnon, i-o dă acestuia pe Briseis, roaba lui legitimă, pe care o iubeşte şi de care este iubit. Desigur, pretenţia lui Agamemnon stârneşte înfricoşătoarea mânie, marea supărare a lui Ahile, care – cu toate consecinţele ei – constituie subiectul *Iliadei*. Dar, deşi Ahile nu acceptă nedreptatea care-i este făcută şi e gata să-şi piardă ostaşii pentru a se răzbuna, el acceptă, fiindcă este ordinul conducătorului său legitim, să fie despărţit de Briseis. El acceptă cu un soi de uşurinţă această despărţire fizică (I, 322–356), o uşurinţă aproape de neînţeles dacă avem în vedere inepuizabila mânie de care a fost cuprins la început. Pe scurt, pentru a merge direct la concluzia pe care am încercat s-o sugerez, Troia reprezintă dependenţa familială şi sexuală de care aheii s-au lepădat. Troia, cu toată calda ei umanitate, este aplecarea spre pasivitate şi puterea proximităţii corporale, în vreme ce tabăra aheilor, cu toată respingătoarea ei brutalitate, este încordarea spre activitate şi puterea distanţei spirituale.

Am vorbit despre tabăra aheilor. Nu e vorba de o cetate. Singura cetate din *Iliada* va fi cea care dă numele poemului, aşadar Ilionul, dar care nu are nimic dintr-o cetate în sensul clasic şi politic al termenului, guvernată cum este de un rege şi de nenumăraţi principi, fiii săi. Aheii ar putea părea doar un corp expediţionar. Ei sunt, în realitate, mai mult şi altceva decât atât, iar tabăra lor este mai mult şi altceva decât o tabără sau o bază

militară. Homer dă multe indicații precise cu privire la dispunerea spațială a oamenilor, a corăbiilor și a taberelor. Aheii s-au dotat chiar cu un turn mobil, pe care-l trec prin porți uriașe. Nu par de altminteri să aibă probleme de aprovizionare: vinuri și boi grași sunt disponibili din abundență pentru libații și sacrificii aduse zeilor sau pentru hrănirea oamenilor. Autarhia pare realizată de acești oameni instalați pe malul „mării de culoarea vinului" de nouă ani. Nu este vorba propriu-zis de o armată, ci de o întreagă societate războinică, cu conducătorii săi politici, „principii" săi, care-i sunt totodată și căpetenii militare. Ea comportă o ierarhie foarte marcată, dar și foarte complexă, despre care ne informează Homer, făcând-o să trăiască sub ochii noștri. Această sinteză a elitei regatelor aheene, această extracție a chintesenței lor, produsă de circumstanțe, nu constituie propriu-zis o cetate, dar putem recunoaște în ea o republică eroică sau aristocratică, republica persuasiunii gâlcevitoare care este o invenție a Greciei și căreia democrația îi va extinde și etala virtuțile. În fond, tabăra aheilor, această cetate „din cuvinte" al cărei întemeietor este Homer, a fost mama comună a cetăților grecești „reale".

Eroul, războiul și moartea

Viața acestei cetăți este limitată la război și, dacă vrem, la genul de diplomație pe care-l implică războiul (armistiții, ambasade etc.); ea e limitată la acțiunea externă. Acești războinici sunt în afara patriei și se consacră exclusiv unei acțiuni externe. Ne vine să spunem: unei părți a politicii, și poate nu celei mai interesante. La urma urmei, filozofii nu se vor interesa defel de ea. Platon și Aristotel au puține de spus despre război și politica externă; ei tind să recomande reducerea la minimum a relațiilor externe ale cetății. Epocile barbare sunt cele în care politica se confundă cu războiul; progresele civilizației sunt măsurate prin progresele artei păcii și prin dezvoltarea politicii interne. Până și Rousseau, dușman al civilizației moderne și promotor al virtuții antice, va face elogiul unei Geneve unde se învață mânuirea armelor mai degrabă pentru frumusețea gestului decât dintr-o veritabilă necesitate militară: „...faptul n-ar fi dictat de necesitatea de a-și asigura apărarea; rostul acestui lucru ar fi mai curând de a întreține la dânșii acea ardoare de luptă și acel curaj plin de mândrie care se potrivește atât de bine cu libertatea și

stimulează dragostea de libertate."[1] Războiul extern nu absoarbe toate energiile decât în perioada de declin a civilizaţiei, în cazul Greciei cu prilejul războiului peloponesiac istorisit de Tucidide. În această perspectivă, vom spune că poemul lui Homer descrie cetatea de dinaintea cetăţii, în vreme ce istoria lui Tucidide descrie dacă nu cetatea de după cetate, cel puţin cetatea pe cale să se autodistrugă.

Acest punct de vedere civilizat şi luminat este, la rândul său, parţial. El ignoră sensul şi efectul războiului homeric. Am sugerat deja, războiul este condiţia şi consecinţa descoperirii de sine a „muritorilor". Iată de ce *Iliada*, deşi nu vorbeşte decât despre război, spune totul despre viaţa omenească, sau cel puţin o priveşte în ansamblul ei. Condiţie şi consecinţă: asta înseamnă că războiul produce descoperirea de sine ca muritor, care la rândul ei produce războiul. Cum anume? În război, moartea apare drept cea mai mare posibilitate a vieţii umane, pentru că războiul conţine, în acelaşi timp, pentru fiecare, cea mai mare acţiune posibilă să-ţi ucizi duşmanul – şi cea mai mare pătimire cu putinţă – să mori. Iar adevărata viaţă, care e aici viaţa nobilă, viaţa eroică, constă în a fi mereu pe muchia acestei duble posibilităţi.

Nu există la Homer nici o înfrumuseţare, şi nici privarea de forţă a morţii. Ea nu e niciodată însoţită, nici urmată de vreo consolare, doar de evocarea, de către poet, a pierderii ireparabile pe care o reprezintă ea pentru oricine. Stabilitatea vieţii obişnuite, bucuria păcii sunt recunoscute şi apar şi mai convingătoare şi dezirabile din contrastul cu atrocitatea nebuniei războinice. Epopeea homerică nu înfăţişează nici o „eroizare" artificială sau complezentă a vieţii umane, dar lasă fiecărui aspect al fenomenului uman locul, integritatea şi amploarea sa.

La sfârşitul poemului, Ahile nu mai are nici un interlocutor viu. Nu mai e preocupat de nici un om viu, ci de două cadavre, al lui Hector şi al lui Patrocle, cel al duşmanului şi cel al prietenului, al fratelui şi alter egoului său. Cadavrul lui Hector reprezintă cea mai mare acţiune a lui Ahile – el ia viaţa celui care e sprijinul Troiei; cadavrul lui Patrocle, cea mai mare pătimire a lui Ahile – i se ia viaţa lui Ahile însuşi, de vreme ce Patrocle este un alter ego al lui, iar moartea sa anunţă apropiata moarte a lui Ahile şi se confundă deja, ca să spunem aşa, cu ea. Ahile continuă zile în şir să se poarte cu cadavrul lui Hector aşa cum se purtase cu

1. Vezi *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, „Dédicace", în *Œuvres*, vol. III, „Bibliothèque de la Pléiade", Gallimard, Paris, p. 113 (*cf. Discurs asupra originii şi fundamentelor inegalităţii dintre oameni*, trad. rom. de S. Antoniu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1958, p. 56 – *n.t.*).

Hector când era viu: îl rănește, îl brutalizează și-l insultă. Până ce vizita lui Priam și rugile sale stăruitoare îl fac să accepte ca leșul lui Hector să primească la Troia aceleași onoruri ritualice pe care i le-a adus cadavrului lui Patrocle în tabăra greacă. Moartea lui Patrocle îl va obseda dureros până la propria-i moarte, cu care, încă o dată, ea se confundă.

Sfârșitul *Iliadei* este de o extraordinară forță emoțională, dar și de o mare complexitate și precizie a intrigii. Nu trebuie să pierdem din vedere această complexitate și precizie, cedând emoției, dând o interpretare sentimentală ultimelor două cânturi, îndeosebi celui din urmă. Vizita pe care i-o face Priam lui Ahile, faptul că acesta consimte ca bătrânul rege să ia la Troia, pentru ultimele ritualuri, cadavrul lui Hector – acel cadavru pe care nu încetase să-l batjocorească și pe care plănuia să-l dea câinilor și hienelor –, toate acestea n-au nici o legătură cu descoperirea de către cei doi dușmani – până atunci de neîmpăcat – a umanității lor comune, într-un flux al emoției care-l învăluie pe cititor sau auditor. Emoția *noastră* este irezistibilă, și totuși legitimă, dar ea nu este împărtășită de cei doi protagoniști, care nu-și uită nici o clipă dușmănia, chiar dacă Ahile, sensibil la asemănarea de vârstă și condiție dintre propriul său tată, Peleu, pe care nu-l va mai revedea, și Priam, care îndrăznește să se înfățișeze dinaintea ochilor lui, îl ia pe bătrânul troian sub protecția sa. Într-adevăr, dacă e vorba de emoție sau de patimă, cea care umple sufletul lui Ahile continuă să fie mânia împotriva lui Hector și a troienilor, pe care orice nimic ar putea-o face să reizbucnească, punându-i lui Priam viața în pericol, și care se va dezlănțui din nou, nu încape îndoială în această privință, de îndată ce funeraliile lui Hector se vor fi încheiat. Ahile s-a schimbat, desigur, e capabil să-și țină furia în frâu, să fie motivat de alte lucruri decât de ea. De ce anume? Nu de compasiune sau de omenie, cum am mai spus, chiar dacă distanța față de mânie permite gesturi și fapte care ar stârni în noi compasiune și omenie. Ar trebui răspuns: de rațiunea sa, înțelegând prin asta conștientizarea mai deplină a condiției sale de muritor și a faptului că, în general, oamenii sunt muritori.

Să examinăm deci mai îndeaproape raportul lui Ahile cu cadavrele lui Hector și Patrocle. Le supune la tratamente opuse, copleșindu-l cu umiliri pe cel dintâi, cu onoruri pe cel de-al doilea, sau cenușa sa. Tratamente opuse, dar la fel de monstruoase prin patimă și lipsă de măsură (de câte ori se gândește la moartea lui Patrocle, târăște cadavrul lui Hector, pe care l-a lăsat legat de carul său; pe rugul funerar al prietenului său, el ucide doisprezece tineri troieni făcuți prizonieri tocmai în acest scop).

Dar aceste atitudini monstruoase sunt, în acelaşi timp, „fireşti": Ahile nu face decât să-şi prelungească cu încăpăţânare ura asupra leşului lui Hector, iar asupra cadavrului lui Patrocle – dragostea. Îşi sporeşte gesturile şi cuvintele în jurul unor forme umane care nu mai sunt decât nemişcare şi tăcere. Acest contrast contribuie puternic la impresia de monstruos, dar asta nu înseamnă că Ahile este un monstru, ci doar că n-a înţeles că Patrocle şi Hector au murit.

Nu e deci suficient să fii gata să ucizi şi gata să mori. Această dublă stare duce firesc la vehemenţa eroică sau monstruoasă a lui Ahile, dacă ea nu e completată de o alta, greu de definit şi pe care aş aborda-o în felul următor. Orice fiinţă omenească poate ucide; ea se poate totodată expune morţii, se poate sacrifica. Acestea sunt, dacă vrem, două acţiuni umane supreme. Dar nici o fiinţă umană nu se poate îngropa sau îngriji singură odată ce a murit.[1] Cele două acţiuni supreme ale războinicului, ale eroului, au o limită. Oricât ar fi de curajos, ceva îi scapă. Există un rest – iar acesta e cadavrul. Autosuficienţa, autarhia eroului – motor al orgoliului său şi motiv al falei – este incompletă. Ceva îi scapă, sau o contrazice, şi anume cadavrul eroului. Doar de cadavrul celui mai mare duşman al său e nevoie, alături de al celui mai bun prieten, fratele său, şi de vizita lui Priam, care într-un fel dă sensul acestei duble morţi, pentru ca eroul prin excelenţă să devină conştient de această limită, de limita lui. E deci nevoie de cuvinte care să-l însoţească pe cel care nu mai poate vorbi, de gesturi pe cel care nu se mai poate mişca: riturile funerare. Desigur, Ahile cinstise cadavrul lui Patrocle cu numeroase rituri grandioase. Dar ele veneau în prelungirea activităţii sale eroice, el se prelungea pe sine, îşi prelungea fiinţa (pe rugul funerar al lui Patrocle, el continua să ucidă troieni...). Nu voia să admită moartea lui Patrocle. Şi, bineînţeles, se îndârjeşte împotriva cadavrului lui Hector, continuă să-l ucidă, îl ucide fără să se oprească, refuză să recunoască moartea lui Hector. Abia când acceptă să cedeze cadavrul duşmanului său îşi întrerupe el traiectoria vieţii eroice, îşi recunoaşte limitele forţei şi curajului, chiar ale gloriei, şi recunoaşte astfel moartea drept ceea ce este, se recunoaşte muritor. A fi cu totul gata să mori (aşa cum este Ahile, de îndată ce l-a ucis pe Hector) nu e suficient pentru a te recunoaşte muritor. Asta nu se deosebeşte cu adevărat de situaţia de a fi gata să ucizi. Erou monstruos eşti şi aşa. Abia după ce vei fi recunoscut dreptul la cinstire al cadavrelor, inclusiv ale duşmanilor, eşti cu adevărat om. Ahile, fiu al unei

1. Vezi Seth Benardete, *The Argument of the Action. Essays on Greek Poetry and Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, 2000, p. 56.

zeițe și al unui muritor, se născuse erou. A trăit ca un erou. La sfârșitul *Iliadei*, când i se apropie moartea, el și-a desăvârșit educația, educația în omenie, a devenit om, este în fine un muritor.[1]

Grecii erau foarte preocupați de riturile menite să cinstească soldații morți în luptă, uneori chiar în detrimentul eficienței militare, așa cum demonstrează urmările bătăliei de lângă insulele Arginuse. Există o tensiune între salvarea cetății și îngrijirile datorate cadavrelor celor care apără cetatea. Homer, educatorul Greciei, instruindu-i pe cetățeni cu privire la limitele cetății, riscă să pună cetatea în pericol. Oamenii de stat luminați și preocupați de salvarea cetății se vor strădui s-o elibereze de autoritatea lui Homer. La scurt timp după ce a spus că „întreaga cetate [a Atenei] era educatoarea [sau școala] Greciei – τῆς Ἑλλάδος παίδευσιν [*tes Helládos páideusin*]“, Pericle, în *Discursul funebru*, declară, nu fără duritate, că „nu vom avea nevoie de nici un Homer care să ne laude“.[2] Atena a devenit propriul ei poet, iar cuvintele orgolioase ale lui Pericle celebrează această înfăptuire. Leo Strauss observă că în acest discurs menit să cinstească morții din război Pericle evită să utilizeze cuvintele „moarte“, „a muri“ sau „cadavru“: „O singură dată, în *Discursul funebru*, Pericle vorbește de moarte, dar numai în expresia «moartea pe care n-o simțim» – ἀναίσθητος θάνατος [*anáisthetos thánatos*] (II, 43).“[3]

Prin conștiința mortalității, prin modul în care ne face conștienți că suntem muritori, Homer se deosebește nu doar de Pericle, ci și de marele critic al lui Pericle, și anume Socrate. Socrate însuși, în *Apărarea lui Socrate*, se compară cu Ahile, ca fiind cel care nu făcea caz de moarte când era vorba să înfăptuiască o acțiune onorabilă (28b–d). Iar în *Phaidon*, așa cum se știe, moartea lui Socrate apare ca o moarte lipsită de tulburare sau durere, care, ca să spunem așa, nu lasă în urmă un cadavru. Ultimele lui cuvinte nu se referă la îngrijirile cuvenite rămășițelor sale, ci la cocoșul pe care i-l datorează lui Asclepios. Eroul filozofiei, noul

1. Ahile a descoperit limitele eroismului, dar este incapabil să transforme această nouă conștiință de sine într-o nouă formă de viață sau într-un mod de a trăi. Odată ce-a trecut răgazul acordat lui Priam pentru funeraliile lui Hector, el va reîncepe imediat să ucidă, să fie un erou, până la apropiata sa moarte. (Putem observa că marele lui discurs din cântul IX, ca răspuns la solia lui Ulise, Aias și Fenix, demonstrează o nouă grijă față de ceea ce-i drept și util, în opoziție cu ceea ce-i doar nobil, și dovedește o dorință nouă, sau tentația, sau tendința de a se retrage din viața eroică și de a reveni, ca să spunem așa, la viața privată.)

2. Thucydides, *Războiul peloponesiac*, trad. rom. de N. I. Barbu, Editura Științifică, București, 1966, cartea a doua, pp. 258–259 (*n.t.*).

3. Vezi *The City and Man* [1964], Midway Reprint, 1977, p. 194.

Ahile, nu este decât un suflet indiferent faţă de trupul său muritor. Un suflet care nu încetează să raţioneze şi să vorbească până în clipa morţii: atunci discipolii săi îşi amintesc de cuvintele şi de raţionamentele sale, le repetă, le prelungesc... Eroul socratic, spre deosebire de eroul homeric, duce o viaţă care, dacă îndrăznesc să spun astfel, nu lasă rămăşiţe. Trupul îi e solubil în cuvintele sale.

Desigur, imaginea lui „Socrate care bea cucută" şi le vorbeşte senin discipolilor tulburaţi este o reprezentare a actului morţii care a marcat profund spiritul european, mai mult decât imaginea lui Hector târât de Ahile sub zidurile Troiei. Dar reprezentarea morţii, să nu spunem cea mai influentă – nu ştim nimic în această privinţă –, dar cea mai răspândită în Occident nu este imaginea bătrânului filozof, nici cea a tânărului războinic mort sau pe cale să moară. E totuşi cea a unui tânăr, pe cale să moară sau mort. Nu e deloc subiectul nostru, dar e imposibil aici să nu evidenţiem că, spre deosebire de filozofia greacă, Evangheliile, ca şi *Iliada*, culminează cu un tânăr mort. Mă voi mărgini la o singură remarcă. Isus este deopotrivă Patrocle şi Hector. Mai exact, în reprezentarea creştină, Isus este pentru fiecare om ceea ce Hector *şi* Patrocle sunt pentru Ahile: duşmanul pe care l-a străpuns cu suliţa *şi* prietenul, fratele, care a fost străpuns de suliţă pentru el.[1] Tocmai aici aş vedea paradoxala proximitate dintre Homer şi Evanghelii, în aceeaşi măsură – sau într-o măsură mai mare – ca în aprecierea imparţială şi teoretică a mizeriei umane în care o vede Simone Weil.[2]

Aş vrea acum să mă ocup de o chestiune generală referitoare la război şi eroism. Nu numai tradiţia greacă, ci aproape toate tradiţiile umane încep printr-o epopee, o poezie eroică populată de războinici minunaţi. De ce? Este o întrebare care nu e pusă prea des, fiindcă ne gândim că nu se pune: suntem, în această privinţă, ca şi în multe altele, în mod spontan progresişti, aşadar, de vreme ce începuturile războinice au făcut loc unor forme politice şi morale care ni se par mai satisfăcătoare, mai rezonabile, mai umane, nu ne mai simţim deloc îndemnaţi să ne întrebăm despre sensul omenesc al începuturilor eroice. Ne grăbim să le socotim primitive sau chiar barbare.[3] Perspectiva progresistă curentă,

1. Când cade sub loviturile lui Hector, Patrocle poartă armura lui Ahile.

2. „Evanghelia este ultima şi cea mai minunată expresie a geniului grec, tot aşa cum *Iliada* este cea dintâi [...]", *op. cit.*, p. 550.

3. Respingem cu indignare folosirea epitetului „barbar" pentru a califica o populaţie, un obicei sau moravuri contemporane, dar îl folosim fără prea multe scrupule

universală aproape, vede umanitatea dezvoltându-se pe o axă care conduce de la epoca războinică la era comerțului. Benjamin Constant a dat acestei idei o expresie frapantă prin concizia ei sintetică și, dacă pot să spun astfel, prin naivitatea ei revelatoare:

> [Am ajuns în era comerțului, eră ce trebuie negreșit s-o înlocuiască pe cea a războiului, așa cum epoca războiului a precedat-o necesarmente.]
>
> Războiul și comerțul [nu sunt] decât două mijloace diferite de a atinge același scop: să intri în posesia a ceea ce dorești. Comerțul nu e altceva decât un omagiu adus puterii celui care posedă de către cel ce aspiră la această posesiune. E o încercare de a se obține prin bună înțelegere ceea ce nu se mai speră a se cuceri prin violență. Omului care ar rămâne întotdeauna cel mai puternic nu i-ar veni niciodată ideea să facă comerț. Experiența este cea care, dovedindu-i că războiul, altfel spus confruntarea de forțe între el și celălalt, îl expune la tot felul de împotriviri și de eșecuri, îl face să recurgă la comerț, adică la un mijloc mai blând și mai sigur prin care interesul altuia ajunge să consimtă la ceea ce e convenabil pentru propriul interes.
>
> [Războiul e deci anterior comerțului. Primul este impulsul sălbatic, celălalt calculul civilizat].[1]

Am analizat în alte ocazii acest text atât de revelator pentru conștiința de sine a societății noastre, societate a comerțului. Mă voi referi aici la un singur punct. Lucrurile omenești sunt complexe, obscure, stârnesc în mod legitim incertitudinea și îndoiala, dar, dacă există o teză despre cele omenești care nu are nici o șansă să fie adevărată, aceea e teza lui Constant despre război. Să admitem că – de vreme ce e vorba tot de a poseda ceea ce dorești – nu există în fond diferență între intenția de a pune mâna pe un lucru prin violență contra posesorului său și cea de a-l obține printr-un schimb liber consimțit. În definiția lui Constant, nu e loc pentru dorința de a avea câștig de cauză asupra celui pe care-l socotești dușman, de a-l învinge și de a te bucura de onoarea sau de gloria victoriei. Socotind războiul drept un simplu mijloc de a poseda ceea ce dorești, Constant uită că uneori dorești războiul pentru el însuși, că el poate fi în sine un obiect al dorinței, fiindcă doar în război anumite dispoziții umane își găsesc expresia, iar anumite experiențe umane pot fi astfel trăite.

---

când este vorba de trecut, mai ales de un trecut îndepărtat. Este, desigur, o contradicție grosolană, de vreme ce, dacă termenul de „barbarie“ sau de „primitivism“ este inacceptabil, el este astfel și pentru trecut, la fel ca pentru prezent.

1. *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, partea întâi, cap. 2, în *De la liberté chez les Modernes. Écrits politiques*, ediție stabilită de Marcel Gauchet, Livre de poche/Pluriel, Paris, 1980, p. 118 (*cf. Despre libertate la Antici și la Moderni*, trad. rom. de Corina Dimitriu, Institutul European, Iași, 1996, p. 7 – *n.t.*).

Războiul este o conduită umană prea marcată pentru a nu avea un sens specific, propriu, care nu-i aparţine decât lui. Dacă războiul, cu toate nenorocirile cumplite care-l însoţesc, n-ar avea sens pentru oameni, un sens dezirabil, dacă pot spune astfel, uneori chiar irezistibil, ei bine ei n-ar mai face pur şi simplu război, ba chiar l-ar ignora cu totul. Vorbind despre sensul uman al războiului, nu am în vedere nici o filozofie a istoriei, nici o justificare a războiului care ne-ar duce la concluzia că, la urma urmei şi de fapt, războiul nu e un rău, că el e poate chiar un bine. Sensul uman al războiului este aici fireşte ceea ce se petrece în sufletul celui care poartă război. Ce se petrece acolo? Ei bine, în grade şi moduri diferite, ceea ce se petrece în sufletul lui Ahile şi ce ne-a îngăduit Homer să înţelegem. Să revenim pe scurt la aceste lucruri.

Aşa cum am spus, în război moartea apare drept cea mai mare posibilitate a vieţii umane, fiindcă războiul conţine pentru fiecare deopotrivă cea mai mare faptă posibilă, „cea mai mare“ în sensul de „a produce cele mai mari efecte“ – a ucide – şi cea mai mare pătimire posibilă – a fi ucis. Adevărata viaţă nu poate fi atunci decât viaţa nobilă, eroică, cea care constă în a fi mereu pe muchia acestei duble posibilităţi. Posibilitatea cea mai mare nu poate decât să aibă cea mai mare putere asupra sufletului. Dacă moartea – moartea primită şi dată – este posibilitatea extremă a vieţii, atunci viaţa adevărată, viaţa cea mai vie, este viaţa în elementul morţii, viaţa războinică, viaţa eroică.

Desigur, există o dificultate care seamănă chiar cu o contradicţie: eroii mor tineri! Cea mai înaltă posibilitate a vieţii coincide cu cea mai mare ameninţare la adresa vieţii şi, în cele din urmă, cu distrugerea vieţii, a vieţii celei mai vii, a vieţii tinere. Există ceva care nu e în regulă în eroism.

Noi, modernii, chiar asta credem: ceva nu e în regulă în eroism. Ar putea fi chiar o definiţie judicioasă a omului modern: cel care a descoperit contradicţia eroismului şi nu se lasă înşelat de eroi. Eroismul se bazează, într-un fel, pe o interpretare eronată a posibilităţii extreme a vieţii umane care este moartea. Aceasta e posibilitatea extremă a vieţii, în această privinţă eroii şi poeţii care-i cântă nu se înşală, dar ea se dezvăluie sufletului în experienţa fricii, a celei mai mari frici, a fricii de moarte violentă de mâna altora, pătimire a sufletului care face să pălească toate celelalte pătimiri şi stări. Acesta este, aşa cum se ştie, diagnosticul lui Hobbes. Iar acest diagnostic conţine remediul la boala vieţii umane: oamenii trebuie să se organizeze recunoscând că se tem de moarte şi sprijinindu-se pe această teamă. Pentru Hobbes, viaţa, adevărata viaţă nu constă în a înfrunta eroic – şi nici măcar doar curajos – moartea. Ea

este, dimpotrivă, o fugă de moarte sau o cursă împotriva morţii, iar instituţia politică cea bună, cetatea cea bună, dacă vrem, este aceea care recunoaşte şi ocroteşte această natură esenţială a vieţii, care nu doar apără viaţa, ci şi capacitatea vieţii de a găsi ea însăşi cele mai bune mijloace de a se apăra: ea se sprijină pe statul care protejează viaţa, proprietatea şi libertatea, statul nostru.

Trebuie remarcat că, dacă Hobbes răstoarnă, ca să spunem aşa, eroismul, el se plasează pe acelaşi teren cu acesta. Nervul argumentaţiei sale nu priveşte apărarea vieţii în general, nici măcar teama de moarte în general, ci teama de moartea violentă de mâna altuia. El dă glas, într-un fel, victimelor lui Ahile, dojenindu-i pe cei care se iau drept Ahile şi pe care cartea lui Iov îi numeşte „fiii trufiei". Statul hobbesian dă viaţă unei critici implacabile a eroismului şi a eroilor. El îi pune la punct pe eroi sau pe candidaţii la eroism.

Statul hobbesian a avut câştig de cauză asupra eroilor. Statul modern a avut câştig de cauză asupra aristocraţiilor războinice. Şi asta într-un mod atât de categoric, încât teza lui Constant, cel puţin în partea ei descriptivă, pare dincolo de orice îndoială. Este foarte adevărat că am avansat de la o societate militară la o societate comercială, de la o societate eroică la o societate omenească, şi că suntem mulţumiţi de asta şi, ca să spunem aşa, uşuraţi. În acelaşi timp, războiul şi eroii, aceste „anacronisme", potrivit lui Constant, n-au încetat să ne însoţească, nu doar în împrejurările izbucnirilor războinice care marchează istoria corpurilor politice moderne, ci şi în insatisfacţia cronică specifică societăţilor democratice, în revolta surdă şi continuă împotriva plicticoasei tihne burgheze. Oare această insatisfacţie, această revoltă n-au fost parţial suscitate şi întreţinute de imaginile eroismului antic, de autorii greci şi latini împotriva influenţei cărora Hobbes ne punea atât de energic în gardă? Contrar afirmaţiilor lui Constant, între eroi şi oameni cearta n-a fost definitiv tranşată.

Am putea formula problema în felul următor: umanismul nu e suficient, nu reuşeşte să-şi fie suficient sieşi, să se instaleze ferm, liniştit şi definitiv pe acest *plan al omului* pe care-l postulează şi revendică, al omului care este omul întreg, dar nimic altceva decât un om, şi unde eroii ar fi cu adevărat uitaţi, fiindcă n-ar mai avea nici sens, nici farmec. În mod emblematic, Montaigne, umanistul cel mai consecvent, fiindcă este demolatorul cel mai nemilos al oricărui lucru prin care omul încearcă să scape de sine şi să se ridice deasupra lui însuşi, Montaigne nu se poate lipsi de Cato, care-i arată tot ce e în stare natura umană, până unde

poate ea să se ridice: pentru a se înţelege pe sine în ce are omenesc, Montaigne trebuie să-şi edifice propria cumpătare – *la mediocrité** – raportându-se la excesul şi perfecţionismul catonian. Pentru a ajunge la *nonchaloir* „indiferenţă", trebuie să-şi aţintească privirea asupra tensiunii catoniene, „mereu pe cai mari".

Limitele umanismului se văd în viaţa socială şi politică. Lupta de idei dintre oameni şi eroi e coextensivă istoriei noastre, chiar dacă şi unii, şi ceilalţi sunt uneori greu de recunoscut sub metamorfozările lor. Polaritatea lor rămâne activă până la cele mai scăzute cote istorice, unde s-ar zice că nu mai există decât oameni mulţumiţi.

Să încercăm să ilustrăm această polaritate în termeni istorici şi politici concreţi. Am putea spune că matricea, sau forma primă a vieţii europene, este „republica eroică", alcătuită dintr-un mic număr al „celor nobili", sau al „celor buni", sau al „celor foarte buni", şi dintr-un mare număr al „celor fără nume", sau al „celor răi", sau al „celor buni de nimic" – dintr-un mic număr al „celor mai mult decât oameni" şi un mare număr al „celor mai puţin decât oameni" sau al „celor mai puţin decât nimic". Cu greu putem vorbi aici de cetate sau, în termenii lui Platon, e vorba de două cetăţi aflate într-un permanent război una cu alta. Uneori chiar „cei puţin numeroşi" fac legământ „să urască veşnic poporul". Republica eroică se bazează pe un război de un tip special. Cetatea Spartei a dus un război cronic împotriva populaţiilor supuse, iloţii sau messenienii, o parte a educaţiei civice a tinerilor spartani constând în expediţiile punitive împotriva acestor nefericiţi.

Ceea ce numim noi „luptă de clasă" nu este decât urmaşul palid al acestui război, redus la rivalitatea de interese dintre bogaţi şi săraci. Este un război sau o luptă care se desfăşoară de acum înainte doar între oameni. Aici, matricea eroică este totuşi latentă. Marx a reactivat-o cu o minunată ingeniozitate. El a răsturnat dialectica oamenilor şi a eroilor: proletarii care nu sunt decât oameni, şi în plus nişte oameni lipsiţi de toate bunurile care alcătuiesc viaţa umană, care sunt deci „pierderea omenescului", sunt chiar prin aceasta în măsură să recupereze, pentru ei înşişi şi pentru ceilalţi, deplina umanitate – o umanitate incomparabil mai amplă decât cea pe care o cunoscuseră oamenii până atunci. Fiind mai puţin decât oameni, proletarii pot deveni, chiar prin aceasta, mai

* Latinism utilizat în epocă, preluat şi de Montaigne: lat. *mediocritas* (*cf. aurea mediocritas* „aurita cale de mijloc") > fr. medie *mediocrité* „linie de mijloc, cumpătare" (*cf.* A. J. Greimas, T. M. Keane, *Dictionnaire du moyen français. La Renaissance*, Larousse, 1992, *s. v.* mediocre) (*n.ed.*).

mult decât oameni: eroii sunt ei. Marxismul a prelungit sau a reanimat un orizont eroic care a fost pentru comunism un mare principiu de forţă şi prestigiu.

Politizare şi pacificare

Revin la cetatea originară, cetate de dinaintea cetăţii, sau republică eroică. O numesc, de altfel, „republică" prin anticipare, fiindcă grupul eroilor tocmai „faptul public" îl ignoră. Şi totuşi, tocmai din el se va naşte. Christian Meier, se ştie, consideră că virtuţile proprii cetăţii greceşti decurg din faptul că aceasta a realizat participarea nemijlocită şi directă a celor mulţi la „valorile" aristocratice, fără pregătirea sau mijlocirea de către stat.[1] Războiul dintre eroi şi oameni face loc participării oamenilor la viaţa eroică, nu fără conflicte, dar fără a fi fost nevoie să se recurgă în prealabil la statul pacificator. Cetatea greacă este rezultatul – şi însuşi procesul – acestei transformări. Această *politizare* a războiului originar, această participare a celor mulţi la viaţa eroică a celor puţini fără intervenţia pacificatoare a Unului este un fenomen extraordinar, cu adevărat unic.[2]

În ce a constat, mai precis, această transformare? Cum a fost domesticit acest război? Filozofia politică, în special Aristotel, propune o interpretare foarte convingătoare dacă nu a procesului, în orice caz a rezultatului său, care este *viaţa politică.* Vom vedea curând în ce constă această interpretare.[3] E suficient să spunem aici că Aristotel ne arată transformarea războiului dintre două grupuri care n-au *nimic în comun* decât ura lor reciprocă în confruntarea conflictuală privind îndreptăţirea unora şi a altora de a guverna *cetatea* – aceeaşi cetate, cetatea pe care de-acum înainte o împart. Îndreptăţirea fiecăruia e desigur incompatibilă – în acest sens, condiţia războiului persistă –, dar se elaborează un

1. Vezi *La Naissance du politique*, „NRF Essais", Gallimard, Paris, 1995, în special p. 68.

2. Cetatea greacă ignoră rolul pacificator al Unului – al monarhiei sau al statului –, dar ea cunoaşte rolul de arbitru al legiuitorului. Solon a intervenit între numărul mic şi numărul mare. „...el apăra faţă de ambele partide adverse şi discuta punctul de vedere al unuia şi al celuilalt partid" (Aristotel, *Statul atenian*, V, 2 [*cf.* trad. rom. de Ştefan Bezdechi, Editura Agora, Bucureşti, 1992, p. 27 – *n.t.*]). Vezi *infra*, pp. 116 şi urm.

3. Vezi *infra*, pp. 103 şi urm.

efort şi o metodă pentru adjudecarea acestei îndreptăţiri incompatibile, pentru evaluarea ei după o măsură comună, care este tocmai aceea a *binelui comun*. Procesul de adjudecare şi de evaluare este ceea ce Aristotel numeşte dreptatea politică, sau „dreptul politic".[1] Dreptatea politică succedă războiului şi-l înlocuieşte, desigur, în mod avantajos. Dar e necesar să nu uităm că dreptatea este ceva care succedă războiului.

Vom înţelege mai bine această transformare, examinând polaritatea dintre Sparta şi Atena. Fiecare are îndreptăţirea excepţională să râvnească la gloria de a fi cetatea greacă prin excelenţă. Sparta a fost cetatea greacă prin excelenţă, în măsura în care a fost cea mai tipică, mai exact cea mai exclusiv războinică. Ea a fost continuu în război nu doar în exterior, împotriva celorlalte cetăţi greceşti, ci şi, aşa cum am menţionat, în interior – războiul surd împotriva populaţiilor subjugate, dar nesupuse. Cetate greacă prin excelenţă, ea a învins Atena în războiul peloponesiac. Cât despre Atena, ea a fost, dintre toate cetăţile greceşti, cea în care războiul intern a fost cel mai puţin aspru – cel mai vizibil, poate, dar cel mai puţin aspru –, pentru că a fost cea în care poporul a participat cel mai activ la viaţa cetăţii.[2] Pacificarea internă (relativă) şi democratizarea au dat Atenei forţe, nemaiîntâlnite în alte locuri, pentru expansiunea externă. Democratizarea şi extinderea dominaţiei ei au provenit la Atena dintr-o aceeaşi mişcare, tributurile cetăţilor supuse permiţând plata cetăţenilor săraci pentru a-şi îndeplini rolul de cetăţeni, fie că era vorba de funcţii politice, juridice sau militare.[3] Atena a fost cetatea greacă cea mai puţin războinică, în orice caz cea mai puţin „militară", şi totuşi cea mai puternică, din acelaşi motiv, pentru că a fost cea mai politică: ea a dus politizarea *polis*-ului la cel mai înalt grad de actualizare.

De la Sparta la Atena, marca războinică a celor puţini se estompează. Ei tind să devină „cei bogaţi". Desfăşoară chiar, de multe ori, o activitate comercială, făcând din Atena, într-o anume măsură, o cetate pe cât de comercială, pe atât de războinică, excepţie recunoscută adeseori de

1. „Dar simţul dreptăţii are un caracter politic, căci dreptatea este ordinea comunităţii politice şi discernerea a ceea ce este drept" (*Politica* 1253a 37–39 [trad. rom. cit., p. 39 – *n.t.*]; vezi şi *Etica nicomahică* 1134a 26 şi 1160a 13 [trad. rom. cit., pp. 119 şi 200 – *n.t.*]).

2. „Atenienii, călăuziţi de blândeţea caracteristică lor, lăsau să locuiască în oraş pe prietenii tiranilor, cât timp aceştia nu se făcuseră vinovaţi de nimic în tulburările civile" (*Statul atenian*, 22, 4–6 [*cf.* trad. rom. cit., p. 45 – *n.t.*]).

3. *Ibid.*, 24.

Montesquieu și Constant în opoziția pe care o stabilesc între războiul antic și comerțul modern. Dar este o dezvoltare tardivă, căci, vorbind în termeni generali, cei bogați sau „posesorii" din timpurile eroice nu dețineau bunuri comerciale; o mare parte a bogăției lor nu semăna cu ceea ce înțelegem noi prin acest termen. Firește, aveau pământuri, dar dreptul lor de proprietate se referea la mormintele strămoșilor, la succesiunea religioasă. Într-adevăr, cei puțini erau mai ales deținători de rituri – rituri funerare, rituri de căsătorie –, în vreme ce cei mulți nu aveau decât goliciunea naturii lor animale. Cei mulți erau exteriori *genos*-ului, sau categoriei „familiilor", așa cum mai târziu străinul „propriu-zis" va fi străin de cetate. Iar primele lor revendicări nu au vizat, pare-se, bunuri sau categorii de putere, ci dreptul de a fi parte în riturile funerare sau de căsătorie.[1]

În timpurile eroice, printre posesiunile celor puțini trebuie socotite toate bunurile care pot intra în prada de război sau obținută prin jaf. Aristotel, care e totuși cel mai blând dintre filozofii greci, include încă arta războiului printre artele naturale de achiziție.[2] În timpurile eroice, războiul este general, dar asta nu înseamnă „războiul tuturor contra tuturor", în sensul dat de Hobbes acestei expresii când va caracteriza starea naturală. Starea naturală hobbesiană e o stare de nediferențiere violentă, în care fiecare amenință pe fiecare, în care cel mai slab îl poate ucide pe cel mai puternic, în care nici o ordine nu poate apărea în mod natural. Singura ordine imaginabilă e o ordine deliberată, artificială, fabricată: membrii societății, devenind conștienți în egală măsură și împreună de insuportabila lor condiție naturală, elaborează construcția politică menită să vindece relele din starea naturală. Condiția politică și condiția naturală au în comun faptul că ambele sunt condiții de egalitate: în cea din urmă, oamenii sunt în egală măsură amenințați, în cea dintâi oamenii – cetățenii – sunt în egală măsură obligați să se supună suveranului, factor de pace. În timpurile eroice, războiul nu face loc păcii, el nu încetează

1. Vico are multe de spus despre aceste începuturi. Vezi *infra*, pp. 73 și urm.

2. „De aceea, într-un fel, și arta războiului este o formă naturală de achiziție. Vânătoarea este o parte a ei care trebuie folosită împotriva fiarelor și a oamenilor care, deși erau meniți natural să fie stăpâniți, nu se supun" (*Politica*, 1256b 23–26 [*cf.* trad. rom. cit., p. 55 – *n.t.*]). Vedem în acest pasaj cum Aristotel face dreptate, într-o anumită măsură sau „într-un fel", tezei lui Constant despre război: există un gen de război esențialmente „achizitiv", și anume vânătoarea, fie că vizează animalele sălbatice sau oamenii „meniți să fie stăpâniți"

să domine, la fel cum domină şi inegalitatea. Există un prim cerc, un nucleu activ, grupul războinicilor. Ei sunt, bineînţeles, în război împotriva altor grupuri de războinici, dar şi împotriva celor care depind de ei, împotriva „poporului", dacă vreţi – nu putem spune a poporului „lor", fiindcă acesta e socotit de ei drept duşman. Ei se află totodată în război latent unii împotriva altora în interiorul grupului, fiecare mereu gata să se lupte pentru a răzbuna prin vărsare de sânge orice ofensă adusă onoarei sale de către unul dintre tovarăşii lui. Există trei feluri de război, dar toate articulaţiile dispozitivului eroic sunt războinice.

Am putea spune că istoria noastră politică, în mare parte, constă în pacificarea succesivă, deşi imperfectă, a celor trei feluri de război. Mai întâi, pacificarea luptelor de onoare între nobilii războinici de către suveranul nivelator; apoi, metamorfozele şi pacificarea războiului de clasă, ale războiului dintre cei puţini şi cei mulţi. La capătul acestui dublu proces, statele-naţiune democratice sunt, în esenţă, pacificate în interior, iar războiul – tot mai rar, dar tot mai violent – este mutat la frontiera care separă fiecare naţiune de străinătate. Fenomenul frontierei devine din ce în ce mai semnificativ, separarea frontalieră din ce în ce mai marcată, în timp ce distincţia dintre război şi pace devine tot mai netă pacea fiind tot mai plăcută, iar războiul tot mai violent. Mersul înainte sau aprofundarea păcii merge, în mod paradoxal, mână în mână cu agravarea sau exacerbarea războiului. Cu cât pacea este condiţia naturală a membrilor societăţii, cu atât războiul, când izbucneşte, e violent, fără limite, nefiresc: oamenii sunt aruncaţi, fără reguli şi repere, într-un mediu care le-a devenit cu totul străin, aşa că sunt în stare să adopte deprinderi sau să se lase antrenaţi în comportamente care li s-ar fi părut absurde şi monstruoase părinţilor din generaţiile războinice. E suficient să ne gândim la tranşeele războiului din 1914 şi la tipul de război ale cărui cadru şi expresie au fost ele. Din epoca eroică până în epoca burgheză şi democratică, procesul politic ne-a făcut să trecem de la situaţia în care războiul, cu diferenţele sale interne, sub cele trei forme ale sale, era modul de viaţă natural al oamenilor şi implica deci, în general, regulile şi limitele care însoţesc această condiţie – bineînţeles, războiul, comportând în mod necesar activarea acelor părţi ale sufletului care sunt greu de stăpânit odată stimulate, implică în mod necesar furia, lipsa de măsură, violenţa gratuită, cruzimea... Ahile! – la situaţia în care războiul a devenit complet străin vieţii normale şi se înfăţişează deci ca dezlănţuire necugetată, căreia Primul Război Mondial i-a fost model.

Odată cu „războaiele hiperbolice“ ale secolului al XX-lea, potrivit expresiei lui Raymond Aron, a fost atins un punct extrem. A fost imposibilă mai apoi revenirea la o „situaţie normală“, la războiul *as usual*. În Europa, situaţia s-a transformat în ceea ce suntem irezistibil tentaţi să numim o pace hiperbolică: nu au mai existat duşmani, frontierele s-au şters, iar războiul a devenit „de neconceput“. Desigur, rămâne întrebarea dacă această pace hiperbolică este durabilă.

Evenimentele recente dovedesc în orice caz că războiul poate întotdeauna să capete forme inedite. Mai exact, ele ne readuc la forme foarte vechi ale războiului, la „războiul privat“ – *feud*, *Fehde* –, sau la un amestec fără precedent de război privat şi război statal. Pe statul afgan, de pildă, au pus mâna talibanii, iar aceştia au fost tocmiţi sau cooptaţi de Bin Laden şi Al-Qaida.

război	exterior	necunoscut	natură	lume
pace	interior	cunoscut	lege	cetate

Să revenim la frontiera dintre interior şi exterior, care este şi o separare între război şi pace. Ea ne ajută să desenăm forma – şi, ca să spunem aşa, să găsim ritmul – uneia dintre articulaţiile principale, poate articulaţia principală a lumii umane. O voi reprezenta prin următoarele două serii paralele:

Îmi este imposibil să comentez fiecare polaritate şi deci să justific în întregime paralelismul seriilor polare. Contez pe forţa de sugestie a unei asemenea prezentări. Dacă nu dovada, cel puţin un argument în favoarea solidarităţii, sau a dependenţei reciproce, a polarităţilor ar putea fi oferit de o experienţă mentală. Să ne imaginăm că mişcarea de pacificare se extinde de la Europa la restul lumii; nu mai există decât pace, fără război. Atunci, exteriorul şi necunoscutul, care nu mai conţin nici o ameninţare, se confundă cu interiorul şi cunoscutul. Toţi oamenii sunt *turişti* unii pentru ceilalţi. Pentru a-şi reglementa viaţa, ei nu trebuie să ţină cont decât de lege, legea interioară; nici un semnal – apel sau ameninţare – nu le vine din exterior, fiindcă nu mai există propriu-zis un exterior. Asta înseamnă, în mod echivalent, că cetatea se confundă cu lumea. Oricât de rapidă ar fi această evocare a ceea ce ar fi un „stat mondial“, ea arată că multe dintre articulaţiile fundamentale ale lumii umane sunt intrinsec legate de polaritatea război/pace, care se confundă, într-un sens, cu polaritatea exterior/interior şi pune în relief, prin contrast, „coerenţa

fenomenologică", sau „antropologică", a stadiului originar, a stadiului eroic. Acolo unde, în statul mondial, nu ar exista decât pace şi sentiment interior de sine, în epoca eroică nu existau – în mod tendenţial – decât război şi afecte exterioare: în special „gloria" asociată „victoriei".

O remarcă finală, dar foarte importantă: vedem că filozofia, scoţând în evidenţă distanţa dintre lege şi natură, cetate şi lume, păstrează sau restaurează, în elementul păcii, ceea ce războiul făcea să apară fără să înţeleagă.

Tabăra grecilor

Aş vrea să închei acest lung periplu homeric revenind la începutul *Iliadei* şi descriind pe scurt tipul de cetate pe care-l constituie tabăra grecilor. Vom vedea cum în afara zidurilor trăiesc, în condiţiile războiului extern, înseşi elementele care vor face să trăiască cetatea în interiorul zidurilor sale, sau cel puţin o parte dintre ele, iar asta ne va ajuta să înţelegem ce lipseşte taberei grecilor pentru a fi cu adevărat o cetate.

Iliada începe astfel. Agamemnon l-a ofensat pe Hrises, preotul lui Apollo, refuzând să i-o înapoieze pe fiica sa, Hriseis, chiar dacă Hrises se prezentase cu o mulţime de daruri drept răscumpărare şi ţinând în mână însemnele zeului. Apollo trimite atunci ciuma peste tabăra aheilor. Timp de nouă zile, epidemia face ravagii. În cea de a zecea zi, Ahile îşi cheamă oamenii la o adunare (v. 54). Calha, „fala prorocilor", după ce este asigurat de Ahile că o să-i fie cruţată viaţa, le explică aheilor adunaţi ceea ce cititorii – sau auditorii – ştiu deja, că pricina catastrofei este comportamentul lui Agamemnon.

Acesta e deci punctul de plecare. Dezbaterea se referă la partea care-i revine fiecăruia, la care are fiecare dreptul, şi mai ales, aici, la partea lui Agamemnon. Hriseis era partea sa de pradă, aşadar, potrivit moravurilor şi evaluărilor epocii, partea sa legitimă. Nu e limpede dacă Agamemnon a fost obligat prin lege să i-o înapoieze tatălui ei când acesta a venit s-o ceară aducând o imensă răscumpărare, chiar dacă mulţimea aheilor este favorabilă tranzacţiei, animată de respectul faţă de preot şi de admiraţia lacomă pentru „bogatul răscumpăr al fetei". Chiar dacă nevoia de justiţie este imperioasă, regula e aici neclară. Ce putem spune fără îndoială este că, chiar dacă Hriseis îi aparţine în mod legitim lui Agamemnon, acesta a dat dovadă de lipsă de respect faţă de Apollo refuzând să i-o înapoieze, în schimbul unui preţ de răscumpărare, tatălui ei, preot al lui

Apollo. Ceea ce caracterizează, aşadar, aici comportamentul lui Agamemnon, ca şi acela al oricărei ființe umane, este ataşamentul extrem şi excesiv față de ce-i al lui. (Bineînțeles, tânăra captivă, semn de glorie, parte a prăzii de război şi obiect de posesiune sexuală, concentrează asupra persoanei ei cele mai puternice sentimente omeneşti de afecțiune.) Dacă Agamemnon a comis o nedreptate e față de zei. Dar care e partea zeilor, partea lor legitimă? Aşadar, la începutul acestei imense probleme se află incertitudinea partajului dintre oameni şi zei.

Să revenim la adunare. Calha, desemnând cauzele răului, a indicat, prin însuşi acest fapt, remediul, singurul: fata trebuie înapoiată tatălui ei, fără răscumpărare şi cu o jertfă generoasă adusă lui Apollo. Auzind asta, Agamemnon e furios, dar vede imediat că nu are de ales. În timp ce subliniază cât este de ataşat de Hriseis, se declară gata s-o înapoieze, pentru salvarea oştirii. El face astfel cunoscută măreția sacrificiului său. Dar acest sacrificiu este de scurtă, foarte scurtă durată. În vreme ce cu o mână, ca să spunem aşa, o dă pe Hriseis tatălui ei, o lasă să plece, cu cealaltă pune stăpânire pe o altă captivă, sau cel puțin o cere şi o pretinde. Argumentul său e solid: nu poate fi, singurul dintre ahei, care să nu aibă partea lui de onoare şi pradă, partea la care are dreptul (repetarea termenului γέρας [*géras*] accentuează vorbele lui Agamemnon). Pentru a repara o lipsă de respect față de Apollo, se comite o injustiție față de conducătorul aheilor.

Este limpede că adunarea se află în fața unei probleme de justiție foarte delicate. Ahile, ale cărui ostilitate şi gelozie față de Agamemnon sunt evidente de la bun început, formulează foarte bine această dificultate. Este vorba, de fapt, de o imposibilitate. Compensația pretinsă de Agamemnon, partea echivalentă pe care o cere – unde poate fi găsită? Ea pur şi simplu nu există, fiindcă împărțirea a fost deja făcută. Agamemnon, prin această revendicare, cere, de fapt, revenirea la momentul în care împărțirea nu fusese încă făcută, lucru evident imposibil. Argumentul lui Ahile presupune, desigur, că întreaga pradă a fost împărțită, distribuită, că n-a mai rămas nimic. Este tocmai ceea ce Ahile, cu o rigoare de raționament la care nu ne-am aştepta din partea acestui războinic năvalnic, spune explicit: nu există, în tabăra aheilor, ξυνήια κείμενα πολλά [*xynéia kéimena pollá*] (v. 124).[1] Aceste cuvinte indică ce anume lipseşte

1. „Bunuri prea multe de-a obştii noi nu ştim păstrate niciunde" [trad. rom. cit., p. 51 – *n.t.*]; *I know of no troves of treasure, piled, lying idle, anywhere* (trad. engl. R. Fagles).

taberei grecilor pentru a fi o cetate: nu există ceva comun – aşa s-ar putea traduce versul 124. Întreaga pradă pe care pune mâna armata aheilor este împărţită, însuşită. Măsurăm astfel, fără s-o remarcăm, performanţa înfăptuită în fiecare zi de cetate, şi anume de a asigura o distribuţie continuă, o circulaţie neîncetată a bunurilor. Ne dăm seama că circulaţia bunurilor private necesită, într-un fel sau altul, prezenţa şi resursele unui bine comun. În circumstanţele taberei aheilor, singurul lucru care se poate face, aşa cum subliniază Ahile, este să aştepţi următoarea distribuţie, adică următorul jaf; şi Ahile îşi încheie demonstraţia juridică invitându-l pe Agamemnon să aibă răbdare.

Agamemnon înţelege altfel lucrurile. Argumentul lui Ahile e supărător, dar Agamemnon, impulsionat de dorinţa exacerbată de a păstra partea care i se cuvine sau de a recupera o parte egală, se grăbeşte să pareze: argumentul lui Ahile presupune ca, în vreme ce el îşi păstrează partea, Agamemnon să renunţe la a sa; nimic nu justifică un asemenea tratament inegal. Devine şi mai ameninţător, pretinzând o parte de valoare echivalentă – γέρας [...] ἀντάξιον [*géras* (...) *antáxion*] (vv. 135–136). Acum, Ahile, în pericol să-şi piardă partea, răspunde, lărgind dezbaterea. Lăsând la o parte chestiunea particulară discutată până atunci – *această* parte de pradă şi eventualul ei echivalent –, el conduce procesul lui Agamemnon. Tocmai pentru Agamemnon şi pentru fratele său, Menelau, şi doar pentru ei, a venit Ahile să lupte cu troienii, care nu-i făcuseră nici un rău. (Pentru prima – dar nu şi ultima – dată, Ahile declară că nu are ce căuta în acel război şi anunţă că se va întoarce acasă.) Şi, cu toate că aheii luptă pentru el, Agamemnon continuă să-şi însuşească cea mai mare parte din pradă. Întrebării ridicate de *această* împărţire (Hriseis), Ahile îi substituie întrebarea generală, cea a împărţirii prăzii în general, în fond cea a organizării din tabăra aheilor: „[...] când vine-mpărţirea pe urmă, tu capeţi / Partea mai mare din daruri, iar eu, mulţumit cu puţinul – σοὶ τὸ γέρας πολὺ μεῖζον, ἐγὼ δ' ὀλίγον τε φίλον τε [*sói to géras polý méizon, egó d' olígon te phílon te*] –/, Iar la corăbii mă-ntorc istovit de războinică trudă" (vv. 167–168 [trad. rom. cit., p. 53 – *n.t.*]).

Din clipa în care câmpul dezbaterii a fost lărgit şi chestiunea organizării a fost pusă de Ahile, Agamemnon răspunde pe acest plan: şi-o va însuşi pe Briseis, ameninţă el, pentru a pedepsi insolenţa lui Ahile, cine are urechi de auzit să audă! Astfel s-a trecut de la o problemă particulară la problema generală a prăzii, apoi de la problema generală a prăzii la cea a prerogativelor conducerii, a prerogativelor politice.

Agamemnon o eliberează deci pe Hriseis şi pune să fie luată în schimb Briseis. Ahile i se plânge mamei sale, zeiţa Thetis, care-l va implora pe Zeus să-i răzbune fiul, impunând victoria de partea troienilor până când aheii şi Agamemnon îşi vor recunoaşte greşeala şi-i vor reda onoarea lui Ahile. Zeus este de acord. Pentru a obţine acest rezultat – suntem la începutul cântului II –, Zeus îi trimite lui Agamemnon un vis amăgitor. Visul îl îndeamnă pe acesta din urmă, în numele lui Zeus, să-i cheme la arme pe toţi aheii, căci a venit pentru el ceasul să cucerească în sfârşit Troia.

Agamemnon le porunceşte deci mesagerilor să convoace adunarea aheilor – ἀγορήν [*agorén*] (v. 51). Dar, mai întâi, el reuneşte consiliul – βουλή [*boulé*] (v. 53).[1] Astfel, ne este prezentată în acţiune această articulare între cei mulţi şi cei puţini, între *agora* şi *boule*, care va constitui însăşi dialectica cetăţii.

În faţa consiliului, Agamemnon explică felul în care înţelege el să procedeze. El va spune adunării un soi de minciună bine intenţionată, mai precis îi va ispiti pe ahei – sau îi va pune la încercare (v. 73) –, invitându-i să fugă, să urce pe corăbiile lor, ca să se reîntoarcă acasă. Şi aşteaptă ca membrii consiliului să-şi joace rolul de conducători, reţinându-i prin cuvintele lor. Acest procedeu, care ni se pare inevitabil curios, chiar bizar, era, pare-se, obişnuit, fiindcă, după ce a anunţat că vrea să-i ispitească sau să-i pună la încercare pe ahei, Agamemnon adaugă: ἣ θέμις ἐστίν [*he thémis estín*]*, ceea ce Mazon traduce prin *ainsi qu'il est normal* „aşa cum e normal", iar Fagles prin *according to time-honored custom* „după un venerabil obicei". Oricât de legitimă şi de recunoscută ar fi puterea sa, oricât de grandioase ar fi epitetele care-l califică, Agamemnon nu crede că-i este de ajuns să-şi formuleze poruncile pentru a fi ascultat. Ba chiar atât de puţin crede acest lucru, încât, dimpotrivă, se aşteaptă să întâmpine dacă nu nesupunere, cel puţin spirit de contrazicere. Aşadar, preconizând negrul, îi va face să aibă chef de alb. Nu este tocmai ideea pe care-o avem despre un conducător absolut. Aheii cer să fie convinşi.

Sprijinit pe sceptrul făurit odinioară de Hefaistos, Agamemnon se adresează deci oştirii, mulţimii tuturor celor care n-au asistat la consiliu (v. 143). Auzindu-şi conducătorul care, lipsit de speranţa de a mai cuceri vreodată Troia, îi îndeamnă să fugă spre ţărmurile patriei lor, aheii,

1. „Sfat mai întâi sfătuiră oştenii de frunte, bătrânii" [trad. rom. cit., p. 71 – *n.t.*]; *he called his ranking chiefs to council* (trad. engl. R. Fagles).

„Cum [...] se cade" [trad. rom. cit., p. 48].

tulburaţi, se năpustesc spre corăbii, strigând că vor să se întoarcă. Şiretenia lui Agamemnon a reuşit cât se poate de bine. Măsurând dezastrul care se anunţă, Hera stăruie pe lângă Atena să intervină. Aceasta, de pe culmile Olimpului, zboară spre vasele aheilor. Îl găseşte pe Ulise „potriva lui Zeus la minte – Διὶ μῆτιν ἀτάλαντον [*Dií métin atálanton*]“.[1]

Printre eroii *Iliadei*, Ulise e singurul care primeşte acest calificativ, care-l distinge de toţi ceilalţi, ahei şi troieni. Nu există un Ulise printre troieni (acest lucru este, desigur, decisiv pentru a confirma superioritatea civilizaţiei grecilor: Ulise reprezintă o posibilitate umană care nu s-a manifestat decât la greci). Agamemnon şi-a exercitat puterea legitimă potrivit datinii. Viclenia sa banală a eşuat lamentabil. El şi-a epuizat toate resursele puterii. Singura salvare constă în prudenţa, sau înţelepciunea, lui Ulise. Doar înţelepciunea lui Ulise e capabilă să facă faţă situaţiei excepţionale sau stării de urgenţă. În acest sens, Ulise, nu Agamemnon, este adevăratul suveran.[2]

Asta nu înseamnă că Agamemnon renunţă cu adevărat la calitatea sa de suveran în favoarea lui Ulise. Dar în această împrejurare şi pentru această ocazie, ca să facă faţă situaţiei excepţionale, îi transmite „sceptrul“, sceptrul ereditar şi trainic (v. 186).[3] Înzestrat deci cu sceptrul, Ulise intră energic în acţiune. Homer insistă asupra acestui punct, Ulise îi tratează foarte diferit pe cei puţini (v. 188) şi pe cei mulţi (v. 198). Pe primii, cu blândeţe şi cu metodele convingerii; pe cei din urmă, brutal şi folosind forţa – îi ceartă aspru şi chiar îi pocneşte cu sceptrul. El apelează, după toate aparenţele, la inteligenţa[4] şi mândria primilor; la

1. V. 169; *a mastermind like Zeus* „o minte ca Zeus“ (Fagles). În cântul I (v. 311), Ulise a fost caracterizat drept πολύμητις [*polýmetis*], ceea ce Mazon traduce prin *industrieux* „ingenios“, iar Fagles prin *versatile* „polivalent“ [în trad. rom. cit., „iscusit“, p. 106 – *n.t.*].

2. Cunoaştem oracolul pronunţat de Carl Schmitt: *Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet* „suveranul este cel care decide în privinţa stării excepţionale“. Întrebare: suveranul este cel care *decide* în cazul situaţiei excepţionale, sau cel care este *capabil* s-o înfrunte şi s-o ţină în frâu?

3. Textul grecesc păstrează o minunată ambiguitate politică, folosind verbul δέχεσθαι [*déchesthai*], tradus de obicei prin „a primi“: Ulise „primeşte“ sceptrul din mâinile lui Agamemnon, dar oare acesta i-l dăruieşte, sau Ulise i-l ia cu forţa? Răspunsul este, fără îndoială, undeva la mijloc. Fagles traduce acest pasaj astfel: *Coming face-to-face with Atrides Agamemnon, he relieved him of his father's royal scepter* „venind faţă-n faţă cu atridul Agamemnon, l-a lipsit de părintescu-i sceptru regesc“.

4. „Nu ştii tu bine ce gând avu azi cu vorbirea-mpăratul“ (v. 192) [trad. rom. cit., p. 52].

obişnuinţa de a se supune şi sentimentul de inferioritate al celor din urmă. În acest sens, discursul lui Ulise se sprijină pe diferenţa socială; el o confirmă şi o întăreşte.

Dar mai există un aspect, mai greu de înţeles. Adresându-se celor puţini, el îl invocă pe Zeus de trei ori (vv. 196–197); adresându-se celor mulţi, el nu-l menţionează decât o dată, fără să-l numească, spunându-i „abilul fiu al lui Cronos". El le adresează astfel celor puţini un discurs teologic sau teologico-politic; celor mulţi, *laos*, el le adresează un discurs „laic".[1] El se adresează fricii şi vrea să stârnească smerenia celor puţini, punându-i laolaltă în aceeaşi ameninţare pe Agamemnon şi Zeus; şi se adresează raţiunii celor mulţi pentru a-i face să accepte un argument de prudenţă – sau înţelepciune – politică. O înţelepciune pe care am putea-o numi „hobbesiană": versul 204 – „Rău e când Domnii sunt mulţi, numai unul să fie-ntre oameni / Cârmuitor şi stăpân..." – va fi una dintre marile valori din tradiţia monarhică europeană. Ulise se străduieşte să-i sperie pe cei pe care i-a declarat curajoşi, făcând apel la o concepţie înălţătoare, deci divină, a puterii monarhice; el apelează direct la raţiunea celor pe care i-a tratat drept laşi. Astfel, el ţine cont de faptul că, în anumite circumstanţe cel puţin, cei mulţi sunt „mai rezonabili" decât cei puţini.

Este inutil să ne continuăm demonstraţia. Vedem cum această scenă din tabăra grecilor conţine, ca să spunem aşa, sămânţa tuturor evoluţiilor ulterioare. Mai precis, ea introduce toate elementele pe care cetatea şi filozofia politică greacă nu vor înceta să le prelucreze şi să le combine. Care elemente?

Mai întâi, desigur, tripartiţia după număr: cei mulţi (democraţie), cei puţini (oligarhie) şi unitatea (monarhie). Dar şi acest element greu de definit, însă fundamental, pe care-l reprezintă Ulise – această înţelepciune sau prudenţă politică, fără un loc stabilit în asocierea umană şi care nu ţine ca atare nici de „unu", nici de cei puţini, nici de cei mulţi. Ea este dată de natură, dar la întâmplare, astfel încât înţeleptul nu are cu adevărat un nume, şi nu e deci o întâmplare că celălalt nume al lui Ulise este *nimeni*. Ulise nu are, ca să spunem aşa, patronim (în *Iliada*, Homer nu-l numeşte decât Ulise, chiar dacă celelalte personaje îi spun „laertianul").[2]

---

1. Adresându-li-se celor puţini, Ulise îl caracterizează pe Zeus drept μητίετα [*metíeta*] „înzestrat cu prudenţă"; adresându-li-se celor mulţi, îl face pe fiul lui Cronos ἀγκυλομήτεω [*ankylométeo*] „cu mintea întortocheată, abil". Nici că s-ar putea marca mai net contrastul dintre cele două „teologii".

2. Cu privire la „numele" lui Ulise, vezi Seth Benardete, *op. cit.*, pp. 28–29.

Textul lui Homer ne mai propune un element. Ulise a reuşit deci să reinstaureze calmul, iar războinicii se întorc de pe corăbii ori din barăci la adunare, consimțind să se aşeze din nou. Doar Tersit continuă să peroreze şi să-şi bată joc. Îl atacă violent pe Agamemnon, exprimând într-un fel resentimentul pe care ceilalți războinici îl ascund în adâncul inimii – resentimentul împotriva principelui sau a celui care se află la putere. Atunci Ulise îl ceartă aspru şi-l loveşte năprasnic cu sceptrul. Aheii sunt mulțumiți să-l vadă pedepsit pe cel care ironizase: el era ecoul resentimentului lor, dar pedepsirea lui le satisface respectul pentru autoritate şi le alungă tulburarea în fața lipsei de respect care pare fără limite.

Cine e Tersit? El este, aşa cum am arătat, poporul lipsit de respect, criticul puterii care se lasă cu totul purtat de vârtejul criticii, el spune adevărurile pe care nu e bine să le spui. Dar asta înseamnă că le vede. Are deci lucruri importante în comun cu Ulise, în primul rând această libertate a privirii care derivă din independența spiritului în raport cu articulațiile sociale. Benardete observă că Tersit este şi mai anonim decât Ulise – „cel mai apropiat rival în ale anonimatului"[1] –, pentru că tatăl şi țara de origine nu îi sunt numite. Am putea spune: Tersit e spiritul comediei sau, cel puțin, partea inferioară, dar nu mai puțin prețioasă, a acestui spirit. (Oare comedia nu este „genul inferior"?)

După cum se vede, *Iliada*, care, cu Ahile şi Agamemnon, conține sursa şi modelul întregii tragedii ulterioare, cu Ulise ca prototip al înțeleptului şi, ca să spunem aşa, prima versiune a lui Socrate, conține, cu Tersit, şi semințele vii ale comediei. Homer a fost cu adevărat, în toate sensurile, educatorul Greciei.

1. *His closest rival in anonymity*, *ibid.*, p. 29.

3. Acțiunea civică

Prima parte a cercetării noastre a fost consacrată în principal războiului, mai precis condiției războinice care precedă şi pregăteşte condiția civică, viața în cetate. Am studiat cu ajutorul lui Homer acest ansamblu de fenomene pe care filozofia politică modernă le va rezuma, simplificându-le, sub numele de stare naturală, sau stare de război. A sosit timpul să ne ocupăm de ceea ce aceeaşi filozofie modernă va numi stare civilă, care urmează după starea naturală întocmai cum pacea urmează după război. Dar pacea pe care o oferea cetatea antică era un fenomen mai puțin desăvârşit, sau mai puțin univoc, decât pacea scontată de filozofia politică modernă şi realizată în bună măsură de statul modern. S-a spus că acesta, cu monopolul său asupra violenței legitime, depăşea starea naturală de război printr-o folosire „homeopatică" a violenței. Ei bine, cetatea antică nu acționează atât de direct asupra condiției de război care o precedă – ea o depăşeşte în mare măsură, e adevărat, altminteri n-ar mai exista cetate –, ci transformând-o într-un mod deopotrivă mai subtil, sau mai profund, şi mai puțin complet. Perspectiva noastră asupra acestor lucruri este în mod necesar condiționată şi de caracterul univoc al filozofiei politice moderne, care ne face să trecem de la o stare *definită* prin război la o stare *definită* prin pace, şi de eficiența corespunzătoare – corespunzând acestei univocități – a statului modern care aduce într-adevăr o pace inedită; este vorba de o transformare completă, fiindcă ne face să trecem de la un pol la altul, sau de la un contrariu la contrariul său. În acelaşi timp, această transformare completă a stării oamenilor nu constituie, sau nu implică, o transformare profundă a naturii lor, fiindcă în esență acelaşi om trăieşte în cele două stări, şi anume individul dornic de securitate: dacă nu ar fi vorba despre *acelaşi om*, starea naturală nu ne-ar face să cunoaştem aceste drepturi ale omului pe care starea civilă trebuie mai apoi să le garanteze. Spre deosebire de statul modern, cetatea antică presupune şi produce, aşa cum am spus, o transformare a naturii

umane deopotrivă profundă şi mai puţin completă: mai puţin completă, fiindcă războiul se prelungeşte sau se face simţit mai mult în cetatea antică decât în statul modern; mai profundă, fiindcă transformarea nu este înfăptuită de un stat care rămâne cumva exterior indivizilor, ci îi priveşte direct pe indivizii înşişi, a căror natură este transformată, fiindcă devin participanţi la *binele comun*. Condiţia politică modernă este orientată de întrebarea: care sunt mijloacele păcii civile? Sau, în general: care sunt mijloacele prin care se garantează drepturile omului? Condiţia politică antică este orientată de întrebarea: cine participă la binele comun? Întrebare inseparabilă de întrebarea mai radicală: ce este binele comun?

Desigur, aceste două tipuri de întrebări nu se exclud. Politica antică nu ignora faptul că cetatea garanta diverse drepturi; politica modernă nu ignoră problemele ridicate de participarea la binele comun. Ele orientează totuşi două puneri în formă foarte diferite ale vieţii comune, una prin construirea instrumentelor exterioare din ce în ce mai perfecţionate, cealaltă prin elaborarea unei tensiuni interioare din ce în ce mai rafinate.[1] Omul politic modern este un expert în drept constituţional, preocupat să perfecţioneze mecanismele guvernării reprezentative; omul politic antic este un educator deopotrivă politic şi moral, care se străduieşte să trezească în sufletul cetăţenilor dispoziţiile morale „cele mai nobile şi mai juste". Trebuie să revenim puţin asupra diferenţei dintre ştiinţa politică antică şi ştiinţa politică modernă.

Politica şi problema numărului

Inima – sau sufletul – ştiinţei politice antice constă în analiza şi clasificarea regimurilor politice. Acestea apar în special la Platon şi Aristotel, dar am întâlnit deja unele elemente la Homer. În această clasificare, numărul joacă un rol decisiv: în funcţie de cine se află la guvernare – *unul*, cei puţini sau cei mulţi –, regimul *polis*-ului, adică forma vieţii comune, se schimbă în mod esenţial. Viaţa umană se schimbă profund, în funcţie de regimul în care trăim – monarhie, oligarhie sau democraţie. Această tripartiţie cunoaşte la Aristotel, ca şi la Platon, numeroase

1. Celebrul capitol I, 6 din *Contractul social* începe cu o formulare deosebit de sofisticată – deosebit de „modernă" – a problematicii moderne, încheindu-se cu o formulare deosebit de radicală a problematicii antice.

nuanțe, dar care nu pun în cauză caracterul central al problemei numărului pentru știința politică greacă. Știința politică modernă, în schimb, nu este foarte interesată de chestiunea regimului politic, pentru că numărul guvernanților nu i se pare un factor decisiv, nici măcar deosebit de interesant. Dezbaterii referitoare la meritele politice respective ale lui unu, ale celor puțini și ale celor mulți ea îi substituie afirmarea legitimității exclusive a „tuturor". Știința politică modernă tinde să reducă clasificarea regimurilor la polaritatea dintre regimul reprezentativ și regimul nonreprezentativ, sau între democrație și regimul nondemocratic – dictatură, regim autoritar sau totalitar, în funcție de vremuri și circumstanțe. Ce-i drept, Montesquieu a elaborat o clasificare politică celebră, și mai rafinată, dar, așa cum am văzut, nu e propriu-zis o clasificare a regimurilor politice, ci, mai degrabă, a formelor politice și istorice: „despotismul" este, în esență, stăpânirea de tip oriental; „republica" este, în esență, cetatea antică; „monarhia" este, în esență, națiunea modernă. În această clasificare, numărul nu joacă un rol decisiv, pentru că republica poate fi aristocratică sau democratică, iar monarhia și despotismul sunt în egală măsură guvernarea unuia singur.

Știința politică modernă se interesează atât de puțin de clasificarea regimurilor, fiindcă, bineînțeles, pentru ea un singur regim este legitim, și anume regimul democratic. Acesta e fondat pe participarea „tuturor" în măsura în care nimeni, fără o sancțiune motivată, nu este privat în acest regim de drepturile civice. În practică, majoritatea este cea care guvernează sau decide cine va guverna. Înlocuirea totalității sau unanimității cu majoritatea este pentru teoria democratică un punct delicat. Dacă legitimitatea rezidă în „toți", în unanimitate, și dacă aceasta din urmă lipsește, nu vedem de ce legitimitatea care nu mai există s-ar regăsi într-un anumit grup, majoritar, mai degrabă decât în altul, minoritar. Dar argumentul cel mai plauzibil e că majoritatea e mai aproape de unanimitate decât minoritatea și că e deci depozitara legitimității democratice, argument care nu este totuși valid decât într-un sens aritmetic foarte restrâns.

Nimeni nu va contesta prodigioasa fecunditate practică a principiului majoritar. Toate lucrurile bune pe care le datorăm democrației moderne le datorăm, până la urmă, punerii în practică hotărâte și metodice a acestui principiu, le datorăm, până la urmă, procedurii de alegere pe bază de majoritate. Este ocazia să admirăm imensele efecte ale unei cauze atât de mici. Dar victoria zdrobitoare a faptului democratic nu trebuie să ne abată de la examinarea problemelor teoretice existente în principiul

democratic. Aşa cum spune Aristotel într-un context similar, există aici o dificultate şi prilej de filozofie politică.[1]

Să reluăm. Dispozitivul democratic modern comportă trei momente, sau aspecte, pe care suntem tentaţi să le numim numerice: unanimitatea, majoritatea, minoritatea. Cu toate acestea, unanimitatea nu este un număr real, efectiv: unanimitatea nu este niciodată activă ca atare. Numărul activ este cel al majorităţii. Dar şi acolo trebuie să fim atenţi. Majoritatea ca număr sau numărul majorităţii nu există ca atare. Ceea ce constituie majoritatea e diferenţa sa pozitivă faţă de minoritate. Singurul număr real, efectiv, activ în acest caz e diferenţa dintre majoritate şi minoritate, o diferenţă care-şi păstrează întreaga validitate, chiar şi când este redusă la unitate: e ales cel care are *cel puţin un* vot mai mult decât concurentul său. Singurul număr real, efectiv, activ este, până la urmă, unitatea de calcul, unitatea care ajută la numărat, care nu e propriu-zis un număr, chiar dacă este elementul constitutiv al tuturor numerelor. Politica democratică modernă este întemeiată nu pe număr, cum se spune adeseori, ci pe calcul; este vorba de a calcula până la capăt, de a merge până la capătul calculului, pentru că tocmai din ultimul vot numărat, din ultima şi cea mai mică diferenţă poate fi luată decizia. Nici majoritatea, nici minoritatea nu există ca numere reale, concrete, active atâta vreme cât ele n-au fost realmente numărate, iar atunci ceea ce există cu adevărat este diferenţa lor care poate fi redusă la unitate.

Aceste consideraţii aparent abstracte ne ajută, prin contrast, să înţelegem rolul numărului în dispozitivul civic antic. Acesta din urmă apare deci ca articulare a lui unu, a câtorva – sau „cei puţini" – şi a multora – sau „cei mulţi". Este vorba aici de trei numere reale. *Unul* „monarhic" nu este unitatea de calcul, nu-i putem adăuga ceva fără să-l distrugem; el este unitatea care există ca unitate. *Câţiva* şi *mulţi* există, şi ei, cu adevărat; şi ei sunt numere reale. Spre deosebire de minoritate şi de majoritate, ei nu există în funcţie de diferenţa lor numerică, chiar dacă între ei este, desigur, o diferenţă numerică. Dovada paradoxală că e cu adevărat vorba de numere reale, concrete, active este că nu avem nevoie să le numărăm. Câţi sunt *câţiva*? Nu ştim exact; n-avem nevoie să ştim: numărul mic e număr mic, fiind, în fond, o determinare calitativă. Câţi sunt *mulţi*? Ştim asta cu şi mai puţină exactitate, şi avem şi mai puţin nevoie s-o ştim.

1. Vezi *Politica*, 1282b 22–23.

Odată cu tripartiţia clasică, ne aflăm deci în prezenţa a trei numere reale, calitative, care nu au nevoie să fie numărate pentru a fi definite în sine şi unele în raport cu celelalte. În acest sens, e vorba de o tripartiţie naturală, care aparţine în mod necesar lucrurilor umane. Dar, dacă aşa stau lucrurile, ea ar trebui să fie prezentă şi activă printre noi, ca în politica antică. Or, am văzut că dispozitivul democratic modern este foarte diferit, fiind fondat pe calcularea majorităţii, adică pe diferenţa dintre majoritate şi minoritate. Trebuie oare să credem că dispozitivul modern a urmat în mod firesc dispozitivului antic, că l-a înlocuit pur şi simplu? Dacă ar fi aşa, dispozitivul clasic n-ar avea dreptul la calificativele „natural" şi „necesar" pe care le-am folosit; ar fi vorba doar de un dispozitiv determinat istoric şi care e azi înlocuit. Totuşi, e suficientă puţină atenţie pentru a constata că dispozitivul antic continuă să fie prezent, concret, activ sub dispozitivul modern. La urma urmei, cei puţini şi cei mulţi, chiar dacă nu-şi află locul în mecanismul constituţional, iau parte din plin la viaţa socială şi politică a popoarelor moderne. Atunci când, nu cu multă vreme în urmă, în Franţa era denunţată puterea celor „două sute de familii", acest număr nu rezulta dintr-un calcul; el nu se preta unui rafinament statistic care să tragă concluzia că numărul exact era mai degrabă 192 sau 207: prin acest număr, care avea sens doar calitativ, erau desemnaţi „cei puţini", a căror influenţă politică reală era socotită, în bună măsură, independentă de jocul electoral dintre majoritate şi minoritate şi de mecanismele constituţionale. Tot astfel, când se spunea „muncitorii", sau „masele", nu era desemnată nici o majoritate determinată exact, la capătul unui calcul, ca majoritate electorală, nici unanimitatea cetăţenilor, fiindcă, dimpotrivă, „muncitorii", sau „masele", îi excludeau pe „exploatatori", aşadar şi pe cele „două sute de familii". Se înţelegeau prin asta – şi toată lumea vedea lucrurile astfel – „cei mulţi" în opoziţie cu „cei puţini".

Am putea spune, desigur, că aceste teme şi acest limbaj erau „partizane", că ele nu reflectau realitatea obiectivă sau că amplificau excesiv fenomene provizorii care, dacă n-au dispărut astăzi, sunt, cel puţin, foarte estompate. Oricum ar sta lucrurile sub acest aspect, despre care am putea discuta mult timp, trebuie observat şi că dispozitivul modern ca atare, în structura sa explicită dacă pot spune astfel, prezintă tripartiţia clasică sau propune o modalitate a acesteia. „Unul" nu se regăseşte oare în puterea executivă, această invenţie decisivă a politicii moderne? „Cei puţini" nu se regăsesc în „cei cu diplomă", în „creatori" sau alţi „merituoşi" ai „meritocraţiei" moderne? Cât despre „cei mulţi", oare nu-i regăsim în „marele public", care nu are determinare numerică precisă,

dar care, prin „opinia" sa, exercită o asemenea influență asupra tonului vieții contemporane? Am putea propune și alte concretizări moderne ale celor trei „numere".

După cum vedem, democrația modernă juxtapune, suprapune și amestecă bipartiția modernă și tripartiția clasică, numerele pe care le calculăm cu cea mai mare precizie și numerele calitative pe care nu le calculăm, sau pe care nu le socotim. Astfel își găsesc confirmarea validitatea transistorică și caracterul necesar și natural al tripartiției clasice. Este pentru noi un motiv temeinic pentru a o analiza cu atenție reînnoită.

Am spus că „unul", cei puțini și cei mulți, elemente constitutive ale tripartiției clasice și naturale a vieții politice, reprezentau, fiecare, un număr calitativ, real, concret, activ. Dacă așa stau lucrurile, și cu toate că ele există, desigur, în mod natural unul cu celălalt sau unul în raport cu celălalt, ele sunt susceptibile să existe prin ele însele, sau separat, independent unul de celălalt. Este ceea ce confirmă, după câte se pare, examinarea vieții antice.

A deveni om, a deveni cetățean

E firesc să începem cu *unu*. Pare necesar ca viața propriu-zis umană să fi început cu *unu*. Trebuie într-adevăr ca lumea omenească să apară cu unitatea care face din ea în mod peremptoriu „o lume". Pe acest *unu* îl găsim în orice caz la început, la acei primi capi de familie pe care Homer și, în urma sa, Platon și Aristotel îi descriu sub chipul ciclopilor.[1] Vico, alături de Rousseau – filozoful politic care a scrutat cu cea mai mare atenție accederea la umanitate –, devenirea umană a primilor „oameni", revine adesea asupra acestor „polifemi" – it. *polifemi* –, care „trăiau despărțiți unii de alții, și singuri în peșterile lor, având cu ei doar soțiile și copiii, și fără ca unul să se îngrijească de nevoile celuilalt, după cum se poate vedea în Homer, din ceea ce Polifem îi povestește lui Ulise".[2] În viața ciclopilor, unul, care este tatăl, cuprinde și determină orice

1. Nu-l putem considera drept un *unu* politic, nici măcar prepolitic, pe individul independent, plasat de teoriile contractului în centrul dispozitivului lor: independența sa este *programul* politicii moderne, ea nu e niciodată pur și simplu „reală"

2. Vezi *Principi di scienza nuova*, Neapole, 1744, § 547 (*cf.* Vico, *Știința nouă*, trad. rom. de Nina Façon, Editura Univers, București, 1972, p. 307 – *n.t.*). Cf. *Odiseea*, IX, 112–115.

pluralitate: cum nimeni nu se ocupă de treburile altuia, fiecare peşteră constituie, ca să spunem aşa, o unitate de justiţie,[1] sau, altfel spus, această independenţă sălbatică poate fi interpretată ca o „primă justiţie", cea „faţă de Iupiter".[2] Peşterile ciclopilor, continuă Vico, au protejat pudoarea primelor împerecheri propriu umane.[3] Nu suntem obligaţi să-l urmăm pe Vico în toate conjecturile, nici pe Homer sau Platon, de altminteri. Ceea ce nu este conjectural, dar îşi găseşte tot felul de confirmări pe întreaga întindere a câmpului istoric, este pregnanţa acestui tip de asociere umană, menită unităţii intense, dacă pot spune astfel, sub presiunea şi atracţia forţei paterne. Am spus despre asta destul pentru scopul nostru cu privire la modalitatea originală a lui *unu* independent sau separat şi substanţial.

Pare mai greu de constatat existenţa separată a celor mulţi, a unui număr mare concret şi activ în indeterminarea lui ca să spunem aşa substanţială. Şi aici Vico propune conjecturi foarte sugestive în legătură cu cei pe care-i numeşte *famoli*. Un element foarte important al condiţiei prepolitice a oamenilor nu era oare constituit din pribegi, hoţi la drumul mare, vagabonzi, din toate acele fiinţe fără credinţă şi lege, fără cămin şi adăpost, fără familie, fără mormânt, care şi-au găsit refugiu în cetate? Mai mult, oare nu e aceasta definiţia primelor cetăţi, sau cel puţin a unora dintre ele, în primul rând a celor mai renumite, şi anume că au fost primele *ospizi* „aziluri"?[4] Fenomenul pribegilor sau al nomazilor nu e limitat, desigur, la epocile cele mai îndepărtate. El este, ca să spunem aşa, coextensiv istoriei umane. Nu se referă în mod necesar la „cei mulţi", în sensul cantitativ al termenului, dar posedă caracteristicile calitative de nedeterminare – câţi or fi? –, de opacitate, ciudăţenie, nesupunere şi ameninţare ale „celor mulţi".

Astfel, *unu* separat, ca şi *cei mulţi* separat reprezintă fenomene repertoriate, constitutive ale experienţei umane prepolitice. Dar ele nu sunt mare lucru în comparaţie cu fenomenul *celor puţini* separat, al *câtorva*

1. Chiar înaintea pasajului reprodus de Vico, citim: „N-au loc de sfat, nici lege n-au ciclopii" (*Odiseea*, IX, 112 [*cf.* trad. rom. cit., p. 188 – *n.t.*]).

2. Vezi Vico, *op. cit.*, § 516 (trad. rom. cit., p. 291 – *n.t.*).

3. Vezi *ibid.*, § 1098 (trad. rom. cit., pp. 535–536 – *n.t.*). Pe de altă parte, independenţa sălbatică a ciclopilor care-i masacrează pe cei ce pătrund pe teritoriul lor a contribuit la „acţiunea de păstrare a hotarelor", remediind astfel „nedemna proprietate în comun asupra lucrurilor, specifică stării animalice" (§ 982 [trad. rom. cit., p. 479 – *n.t.*]).

4. *Ibid.*, § 561 (trad. rom. cit., p. 315 – *n.t.*).

separat, care, fiindcă generează politicul însuşi, generează şi fenomenul lui *unu* politic şi al *celor mulţi* politic, sau şi le asociază, instituind astfel cetatea articulată potrivit tripartiţiei lui unu, a celor puţini şi a celor mulţi. Despre fenomenul *celor puţini* separat am discutat deja mult: este vorba despre grupul războinicilor, al eroilor, a căror descriere de către Homer a contribuit la educarea Greciei. Paradoxul grupului eroic este că un element precum un bun comun se naşte din dispoziţii psihice sau morale ce par să excludă orice idee de bine comun. Cum e posibil aşa ceva? Cum se face că semenii lui Ahile au putut recunoaşte sau elabora ceva care să semene cu o viaţă politică? Vico ne ajută să discernem fecunditatea politică paradoxală a egoismului nelimitat, ca să zicem aşa, al eroilor.

Mai întâi, acest egoism prelungeşte independenţa sălbatică a ciclopilor, care, aşa cum am subliniat, a contribuit decisiv la educarea morală a umanităţii – sau, mai degrabă, la devenirea umană a fiinţei-bestie care l-a precedat –, asigurând „acţiunea de păstrare a hotarelor“.[1] „Nedemna proprietate în comun a lucrurilor, specifică stării animalice“ n-avea nimic dintr-o *res publica*, nimic dintr-un bun comun. Când totul era comun, nimic nu era comun. Vico ne sugerează astfel că bunul comun nu este pur şi simplu absenţa bunului propriu sau privat; el are nevoie, pentru a fi, de activarea prealabilă a bunului propriu sau privat. Doar acela poate înţelege bunul comun care a înţeles în prealabil bunul propriu, sau cel la care înţelegerea bunului propriu este activă. Să citim sfârşitul paragrafului 629:

> Divina providenţă vrea ca, la naşterea lor, statele să fie guvernate în forma aristocratică, potrivit firii sălbatice şi retrase a primilor oameni, această guvernare aristocratică constând, după cum observă gânditorii politici, în a păzi hotarele şi a avea grijă de alcătuirea pe clase a societăţii; şi, într-adevăr, pentru a se dezobişnui de nelegiuita şi nedemna viaţă comună pe care o cunoscuseră înainte, în starea de dobitoace şi fiare sălbatice, trebuia ca neamurile ajunse recent la stadiul de umanitate să poată continua încă multă vreme, chiar prin forma lor de guvernare, să se supună limitelor impuse. Cu mintea lor de atunci, oamenii nu puteau cunoaşte decât lucrurile particulare şi nu înţelegeau binele comun, obişnuiţi fiind prin aceasta de a nu se îngriji de nici unul din lucrurile altuia, ceea ce aflăm şi de la Homer, atunci când Polifem îi vorbeşte lui Ulise (iar în uriaşul acela, Platon îi vede pe capii de familie în starea care se numeşte „naturală“, stare anterioară aceleia a oraşelor). Providenţa a intervenit însă din nou şi, folosindu-se chiar de forma aceleiaşi guvernări aristocratice, i-a făcut pe oameni să se unească integrându-se patriei lor, pentru a păstra, ca interese particulare, aceleaşi drepturi de care fiecare se bucurase în mica lui monarhie,

1. Vezi *supra*, p. 76, nota 3.

adică în familia al cărei cap era; acesta era de altfel singurul lucru pe care oamenii aceia îl înţelegeau; în felul acesta, fără a avea vreo intenţie, ei au contribuit la crearea acelui bun social universal care se cheamă „ republică".[1]

Mecanismul „providenţial", de fapt cât se poate de natural, pe care-l descrie Vico aici ne trimite desigur cu gândul la cel pe care-l invocă teoreticienii contractului social: instituţia politică este înrădăcinată în dorinţa, sau în nevoia, „privată" de a se conserva. Important însă este ceea ce-l distinge pe Vico de aceşti teoreticieni: punctul decisiv este că e vorba aici de „mari" interese private, atât de mari, încât primesc numele de „monarhii". Ele nu sunt republicane, fiindcă nu există încă nimic care să fie comun, dar sunt deja politice prin mărimea sau amploarea lor. Nu printr-o deşartă risipă de imaginaţie sunt reprezentaţi ca nişte uriaşi aceşti titulari ai lui *unu* politic despre care vorbeam adineaori: în peşterile lor, sub cerul liber, lângă turmele, nevestele şi copiii lor, ei au aprofundat şi extins sfera bunului propriu până în punctul în care, în mod paradoxal, ea a ajuns la dimensiunile care-i îngăduie să intre, ca să zicem aşa, ca atare într-un edificiu „republican" Paradoxul este că ceea ce maximizează bunul propriu este şi ceea ce pregăteşte şi face posibilă depăşirea sa.

Fapt e că nu vedem prea bine ce circumstanţe i-au putut efectiv face pe ciclopi, sau pe eroi, să renunţe, fie şi parţial, la enorma lor autarhie, la „monarhia lor familială". Vico propune într-un paragraf anterior o explicaţie care ne face să asistăm într-un fel la naşterea cetăţii, adică la joncţiunea lui unu, a celor puţini şi a celor mulţi, la cristalizarea tripartiţiei constitutive a politicului. Rolul declanşator este jucat de cei mulţi, în limbajul lui Vico de *famoli*, vagabonzii fără statut, fără credinţă şi lege, care s-au pus la adăpost sub protecţia eroilor, a şefilor monarhici de familie, o protecţie care în realitate se confundă cu servitutea cea mai dură. Or, după cum spune Vico, sau potrivit unei formule pe care o reia, „omul supus altuia râvneşte firesc să se sustragă servituţii".[2] Astfel, *famoli* se răzvrătesc împotriva eroilor. Iată declanşatorul cristalizării politice, al cristalizării drept cetate a lui unu, a celor puţini şi a celor mulţi:

Atunci, într-adevăr, grăbiţi de această mare necesitate, eroii lor au trebuit să fie determinaţi, în mod natural, să se unească în ordine pentru a rezista la mulţimea de *famoli* răzvrătiţi, şi au trebuit să aleagă drept şef un tată mai feroce decât ceilalţi şi cu spiritul mai viu; aceştia au fost numiţi „regi", de la verbul *regere*,

1. Vico, *op. cit.* (trad. rom. cit., pp. 349–350 – *n.t.*).
2. *Ibid.*, § 583 (trad. rom. cit., p. 325 – *n.t.*).

care înseamnă tocmai „a susține" și „a conduce". [...] Aceasta a fost originea regatelor eroice. Și fiindcă tații erau regi suverani în familia lor și cum în starea de egalitate, ținând cont și de natura feroce a polifemilor, nici unul dintre ei nu trebuia să cedeze în mod natural celuilalt, au dat naștere unor senate domnitoare, compuse adică din tot atâția regi de familie; s-au pomenit astfel că au unit, fără discernământ sau scop uman, interesele lor private cu un interes care le era comun și pe care l-au numit *patria*, care, subînțelegând cuvântul *res*, înseamnă „interesul taților", iar nobilii s-au numit *patricii*: de aici vine faptul că nobilii au trebuit să fie singurii cetățeni ai primelor patrii.[1]

Vedem că prima monarhie politică a fost doar instrumentul și, ca să spunem așa, anexa „monarhiei" familiale. Ea nu preface caracterul esențialmente aristocratic al primei „vieți politice". Moștenirea sa cea mai substanțială constă, fără îndoială, în numele de „rege". „Monarhiile" familiale se reunesc, fără să se transforme profund, în această primă *res publica*, de fapt un patriciat, un senat de *patres*.

Există acum o patrie, dar oare această patrie comportă – sau implică – un bine cu adevărat comun? Vico și-a ales termenii cu multă grijă, dar nu ne risipește perplexitatea: „S-au pomenit astfel că au unit, fără discernământ sau scop uman, interesele lor private cu un interes care le era comun și pe care l-au numit *patria*." Capii de familie nu se gândesc la început decât la interesul lor privat, asta e sigur. Nu e mai puțin sigur că există de acum înainte un interes comun al capilor de familie. Dar care este relația dintre dispozițiile subiective ale capilor de familie și realitatea obiectivă a interesului lor comun? Oare aceasta din urmă le transformă pe cele dintâi? „Regele" de familie, tatăl egoist și orgolios ajunge să fie preocupat de interesul comun ca atare, ca fiind comun? Pe scurt, „regele" de familie devine – și în ce măsură? – cetățean?

Poate că înșiși termenii întrebării noastre fac imposibil un răspuns temeinic, punându-ne în fața următoarei alternative: fie patricianul rămâne un „rege" de familie egoist și interesat, fie devine un cetățean dezinteresat, adică interesat exclusiv sau în principal de binele comun. Această alternativă, care ne-a devenit atât de familiară de când am identificat moralitatea cu dezinteresul, nu ne ajută să concepem transformarea sufletului prin care capul de familie devine cetățean. Vico are să ne facă niște sugestii care ne determină să abandonăm această alternativă. Vorbind despre „regii" de familie, el se exprimă astfel:

În afară de aceasta, îi îndemna la respectarea legilor și un foarte *puternic interes particular*, întrucât se dovedește că interesul eroilor *coincidea* cu acela al patriei

1. *Ibid.*, § 584 (trad. rom. cit., pp. 325–326 – *n.t.*).

lor care avea în ei pe *singurii săi cetățeni*; de aceea, pentru mântuirea patriei, ei nu șovăiau să se subordoneze, pe sine și familiile lor, *voinței legilor*, ceea ce nu numai că asigura mântuirea comună a țării căreia îi aparțineau, dar făcea ca ei înșiși să păstreze neatinse anumite drepturi personale asupra familiilor lor, drepturi *semănând cu acelea ale unui monarh* asupra supușilor lui. Pe de altă parte, acest *puternic interes particular*, îmbinat cu *imensul orgoliu* propriu timpurilor barbare, alcătuia natura lor eroică, din care au izvorât atâtea acțiuni eroice pentru salvarea patriei lor. Într-adevăr, trebuie să știm că aceste acțiuni eroice cuprind *trufia* de neîndurat, *avariția* profundă și *cruzimea* neîndurătoare cu care vechii patricieni îi tratau pe nefericiții plebei, după cum se citește limpede în istoria modernă, chiar în timpurile despre care Liviu spune că au fost epoca virtuții romane și a libertății populare celei mai înfloritoare din câte s-au putut închipui până atunci; și se va descoperi că această *virtute publică nu a fost altceva* decât buna întrebuințare pe care providența o dădea unor *vicii private* grave, urâte și crude, pentru ca, tocmai în aceste timpuri, când mințile oamenilor, limitate *numai la lucrurile foarte particulare*, nu ajunseseră încă la concepția binelui comun, statele să poată totuși să existe.[1]

Iată un text cât se poate de interesant și foarte tulburător. Ultimele rânduri dau o expresie deosebit de viguroasă, aproape excesivă, unei idei ce revine adesea la Vico și pe care am întâlnit-o deja de mai multe ori, aceea, am putea spune utilizând formula făcută celebră de Adam Smith, a unei „mâini invizibile“, care-i face pe oameni să producă *public benefits* ca efect al propriilor *private vices* – ca să reluăm acum termenii lui Mandeville. Acest tip de gândire a devenit curent odată cu instalarea acelei *commercial society* căreia se spera să i se determine astfel resortul elementar și profund. Dar argumentația lui Vico se referă aici la cealaltă extremitate a dezvoltării politice, la începuturile sale, foarte îndepărtate de societatea comerțului care presupune egalitatea și cunoaște simpatia. Când vorbea de „vicii private“, Mandeville n-avea în vedere decât gustul pentru confort și lux, vanitatea ostentativă, dorința de a plăcea și de a seduce, pe scurt, toate pasiunile care, conducând la cheltuială, alimentează sistemul economic și întrețin mașina socială. Vico vorbește aici de „trufia de neîndurat“, „avariția profundă“, „cruzimea neîndurătoare“, de „vicii private grave, urâte și crude“ Nu încape îndoială că suntem departe de orice dezinteres, de orice virtute civică. În același timp, este vorba de „atâtea acțiuni eroice pentru salvarea patriei“. Vico pare să sugereze o *identificare* între interesul privat al patricienilor și interesul public, cu devotamentul pe care acesta din urmă îl implică față de ceea ce este comun, o identificare făcută posibilă de faptul că patricienii sunt

1. *Ibid.*, § 38 (*subl. mele*) (trad. rom. cit., p. 135 – *n.t.*).

încă la acea vreme singurii cetățeni. Cheia problemei constă poate în acest „imens orgoliu" pe care Vico îl crede „propriu timpurilor barbare". N-am putea oare sugera că imensul orgoliu inseparabil de „domnia monarhică privată asupra familiei" găsește un fel de extensie, de supliment și, de asemenea, într-un sens care nu are nimic „moral", un fel de corectiv în această descoperire neîndoielnic îmbătătoare a patriei, oricât de limitată ar fi ea încă? Binele comun care începe să apară, oricât ar fi el de limitat – dar această limitare este condiția nașterii sale –, întețește întru câtva orgoliul egoist așa cum o pală de oxigen înroșește și mai tare un fitil deja incandescent.

Iată explicația pe care aș propune-o acestui pasaj fascinant din Vico, o contribuție de primă mărime la o chestiune care n-a încetat să-i preocupe pe filozofii politici moderni și care a devenit obsedantă în secolul al XVIII-lea: cum se explică extraordinarul devotament civic – sau ceea ce apare ca atare – al grecilor din cetăți și al romanilor din republică?

Merită să comparăm aici sugestiile lui Vico cu vederile lui Montesquieu și Rousseau, care au fixat, ca să spunem așa, polii între care va oscila interpretarea modernă a civismului antic.

Virtutea civică în viziunea lui Montesquieu

Să începem cu acest text din Montesquieu, pe care am mai avut deja ocazia să-l comentez:[1]

> Dragostea de patrie duce la moravuri bune, iar bunele moravuri duc la dragostea de patrie. Cu cât mai puțin ne putem noi satisface pasiunile* particulare, cu atât ne lăsăm mai mult cuprinși de cele generale. De ce își iubesc oare călugării atât de mult ordinele lor călugărești? Tocmai datorită laturii care face ca acestea să fie pentru ei de nesuferit. Rânduiala ordinelor lor îi lipsește de toate

1. Vezi *La Cité de l'homme* [1994], „Champs", Flammarion, Paris, 1997, pp. 33 și urm. (*cf. Cetatea omului*, trad. rom. de Ioana Popa și Cristian Preda, Editura Babel, București, 1998, pp. 30 și urm. – *n.t.*).

* Cititorul va observa că, pe de o parte, termenul *passion* utilizat de P. Manent în argumentația sa păstrează mult din semantismul vechi al cuvântului francez, prezent în textele clasice pe care le citează, unde înseamnă, de cele mai multe ori, „orice stare sau fenomen afectiv; emoție, sentiment", și, pe de altă parte, că acest termen a fost redat în românește prin cuvântul „pasiune", ce conține un transfer semantic decis de contextele în care apare (*n.ed.*).

> lucrurile pe care se sprijină pasiunile obişnuite: nu le rămâne deci decât pasiunile pentru însăşi rânduiala care îi chinuieşte. Cu cât este mai austeră această rânduială, adică cu cât retează ea mai multe din pornirile lor, cu atât dă mai multă tărie acelora de care nu se atinge.[1]

Acest text uimitor, care comportă o interpretare psihologică nu doar a cetăţii antice, ci şi a Bisericii creştine, şi poate chiar a moralei ca atare, se bazează în întregime pe polaritatea dintre „pasiunile" particulare şi „pasiunile" generale, adică dintre particular şi general, de vreme ce „pasiunile" sunt aici „factor comun". Există, ca să spunem aşa, în sufletul omenesc o „cantitate fixă" de „pasiuni", care pot pe de altă parte să îmbrace diverse calităţi sau să ia direcţii diferite şi chiar opuse. Aceste calităţi sau direcţii nu au acelaşi statut. Analiza lui Montesquieu presupune că „pasiunile" primare, sau „obişnuite" – poate suntem îndreptăţiţi să spunem „pasiunile" „fireşti" –, sunt „pasiunile noastre particulare". „Pasiunile" generale sunt, ca să spunem aşa, o modificare „neobişnuită" a „pasiunilor" particulare, sau „obişnuite" Or, şi tocmai în asta constă mai exact îndrăzneala, ba chiar insolenţa, argumentului lui Montesquieu, această modificare – ce pare esenţială, radicală, calitativă, fiindcă ne face să trecem de la particular la general – a ceea ce este egoist, interesat şi adesea vinovat la ceea ce este în principiu moral, această modificare rezultă dintr-o simplă deplasare a energiei afective: cu cât sustragem mai mult „pasiunilor" particulare, cu atât adăugăm mai mult la cele generale. Într-adevăr, tocmai scăderea operată din suma „pasiunilor" particulare este cea care produce „pasiunile" generale, pe care oamenii, care, „în toate ţările din lume, iubesc morala", le desemnează sub numele de „virtute".

Analogia făcută între virtutea civică şi normele călugărilor e desigur frapantă. Să lăsăm pentru moment deoparte sclipitorul sarcasm antireligios conţinut în aceste rânduri. Analogia presupune că intenţia, obiectivul celor care practică virtutea religioasă sau civică nu determină câtuşi de puţin dispoziţiile efective ale sufletului lor: nu contează defel că ele îl au în vedere pe Dumnezeu, legea divină sau cetatea, interesul public, fiindcă în ambele cazuri este vorba de aceeaşi mecanică, sau hidraulică, a „pasiunilor". Dacă ceea ce vizează în mod conştient sufletul, binele asupra căruia se „deschide", e fără efect asupra vieţii lui efective, ci, dimpotrivă, ceea ce vizează el – sau crede că vizează – este

1. *De l'esprit des lois*, V, 2 (*cf. Despre spiritul legilor*, vol. I, trad. rom. de Armand Roşu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1964, p. 58 – *n.t.*).

efectul mecanicii, sau hidraulicii, sale interioare, atunci acest suflet e un *suflet închis*, el nu are, ca să spunem aşa, decât funcţionare internă.

Analogia monastică are atunci valoarea unui maximum matematic: dacă supunerea faţă de legea lui Dumnezeu, adică faţă de Fiinţa „cea mai mare", este efectul mecanicii „pasionale" interne a sufletului, devine foarte plauzibil să considerăm şi supunerea faţă de cetate ca un efect de acest tip.

Am caracterizat aceste rânduri ale lui Montesquieu ca pe o muşcătoare ironie antireligioasă. De fapt, supunerea iubitoare faţă de legea divină, care defineşte viaţa monastică, e redusă aici la un mecanism intern al sufletului, în explicarea căruia sufletul nu are alt obiect decât pe sine însuşi – sufletul este fără obiect. În acelaşi timp, putem citi aceste rânduri ca pe o versiune antireligioasă a psihologiei augustiniene. Pentru Augustin, dispoziţia fundamentală a sufletului, tendinţa, gravitaţia, ponderea sa este iubirea – o capacitate, care e şi voinţă, de a iubi. *Amor meus pondus meum*. Ei bine, Montesquieu ne explică aici că, atunci când nu putem iubi ceea ce ne face plăcere – când nu ne putem satisface „pasiunile" particulare –, iubim ceea ce ne face să suferim, de exemplu legea care ne privează de ceea ce ne face plăcere, premisa majoră implicită a silogismului fiind că nu ne putem împiedica să iubim, că preferăm să iubim ceea ce ne face rău decât să nu iubim deloc.

Putem adăuga că sarcasmul antimonastic implică o ironie de gradul doi. În primul proiect politic modern rezultat din scrierile lui Machiavelli, virtuţile virile ale cetăţii antice erau avantajos opuse virtuţilor „efeminate" ale Bisericii creştine. Or, Montesquieu, care, prin multe trăsături, continuă tradiţia machiavelliană, asimilează aici virtuţile civice virtuţilor monastice, viaţa civică antică vieţii monastice, adică acelui aspect al lumii creştine care era cel mai antipatic politicii machiavelliene. Prin această ironie de care ne putem întreba în ce măsură Montesquieu însuşi era conştient, viaţa presupusă odinioară ca fiind cea mai virilă ajunge să se confunde cu cea socotită mereu drept cea mai efeminată. Opoziţia politică şi morală dintre lumea antică şi lumea creştină se estompează în mod necesar în vreme ce capătă formă şi forţă redefinirea sufletului ca lucru închis şi supus sieşi.

N-am pus problema validităţii analizei lui Montesquieu. Ea e cu siguranţă plauzibilă pentru noi astăzi, obişnuiţi cum suntem cu o psihologie a frustrării şi a sublimării. Dar, dacă ea pare plauzibilă odată cu instituirea cetăţii, sau Bisericii, adică odată ce legea generală a fost definită şi promulgată, ea este cu mult mai puţin plauzibilă dacă ne punem

în situația pe care-o avea în vedere Vico, adică înaintea instituirii binelui comun sau a binelui general, când nu există decât binele propriu sau binele particular. Cum s-ar putea naşte generalul acolo unde nu există decât particular?

Din punct de vedere politic, cum ştiți, intenția lui Montequieu era să îndepărteze de noi cetatea antică, de a ne-o face antipatică, tot aşa cum viața monastică le era antipatică oamenilor din Epoca Luminilor, pentru a pregăti căile libertății moderne. Exact contrară pare să fie intenția lui Rousseau, care opune corupției moderne virtutea antică, mereu demnă de admirație.

Virtutea civică în viziunea lui Rousseau

Cum defineşte Rousseau această virtute civică, pe care îi place s-o numească „patriotism" sau „dragoste de patrie"? Să examinăm un text mai puțin comentat decât altele, dar care cuprinde analiza cea mai liberă şi mai amplă a dragostei de patrie, şi anume *Discours sur l'économie politique* (*Discurs despre economia politică*).

Concepția despre virtutea civică pe care o propune Rousseau pare foarte apropiată de cea pe care Montesquieu o desprindea din studierea cetății antice. Îl citez pe Rousseau:

> Vreți ca voința generală să se-mplinească? Faceți ca toate voințele particulare să se bizuie pe ea; şi, cum virtutea nu este decât conformarea voinței particulare la cea generală, ca să exprimăm acelaşi lucru pe scurt, faceți să domnească virtutea.[1]

Singura diferență importantă pare să fie că, acolo unde Montesquieu vorbea despre „pasiune", Rousseau vorbeşte despre „voință" Câteva rânduri mai departe, constatăm că această diferență se estompează şi dispare:

> Nu încape îndoială că cele mai mari minuni de virtute au fost produse de dragostea de patrie: acest sentiment plăcut şi viu, care îmbină forța amorului-propriu cu întreaga frumusețe a virtuții, îi dă o energie care, fără s-o denatureze, o face cea mai eroică dintre toate pasiunile.[2]

1. Vezi *Discours sur l'économie politique* [1755], în *Œuvres complètes*, vol. III, „Bibliothèque de la Pléiade", Gallimard, Paris, 1966, p. 252.
2. *Ibid.*, p. 255.

Remarcăm în treacăt că, pentru Rousseau, ca şi pentru Vico, viaţa civică nu este inteligibilă în afara unei anumite perspective „eroice". Cum analizează însă acum Rousseau funcţionarea „celei mai eroice dintre toate pasiunile"? El ne explică după câteva pagini ce trebuie făcut pentru a trezi această „pasiune" în inima cetăţenilor:

> Un om care ar fi cu totul lipsit de pasiuni ar fi desigur un cetăţean foarte rău; dar trebuie să recunoaştem şi că, odată admis că nu-i învăţăm pe oameni să nu iubească nimic, nu e imposibil să-i învăţăm să iubească un lucru mai degrabă decât altul şi ce e cu adevărat frumos mai degrabă decât ce e diform. Dacă, de pildă, îi obişnuim destul de devreme să nu-şi privească niciodată persoana decât în relaţiile sale cu corpul statului şi, ca să zicem aşa, să nu-şi privească propria existenţă decât ca o parte a aceleia, ei vor putea ajunge la sfârşit să se identifice într-o oarecare măsură cu acest *tot* mai mare, să se simtă membri ai patriei, s-o iubească animaţi de acest sentiment încântător pe care orice om izolat nu-l are decât pentru el însuşi, să-şi înalţe permanent sufletul spre acest mare obiect şi să transforme astfel într-o virtute sublimă dispoziţia periculoasă din care iau naştere toate viciile noastre.[1]

Acest pasaj este la fel de fascinant ca acela al lui Montesquieu pe care-l citeam adineaori. El tratează la fel de radical despre acelaşi obiect: felul în care „pasiunile" umane devin virtute civică. Este adevărat că el introduce un element nemenţionat de Montesquieu: „ceea ce este cu adevărat frumos".

Compararea celor două texte ne surprinde. Rousseau pare să spună acelaşi lucru ca Montesquieu, dar şi exact contrariul. Acelaşi lucru: virtutea civică rezultă dintr-o modificare a economiei „pasionale" obişnuite. Exact contrariul: în vreme ce Montesquieu explică apariţia virtuţii civice prin frustrare, sau reprimare, sau negare a „pasiunilor" particulare, virtutea pe care o schiţează Rousseau pare un apogeu al „pasiunilor" particulare, de vreme ce ea constă în identificarea particularului cu generalul, sau a individului cu întregul. Acolo unde Montesquieu definea dragostea de patrie ca fiind „pasiunea pentru însăşi rânduiala care îi chinuieşte" pe cetăţeni, Rousseau o compară cu „acest sentiment încântător pe care orice om izolat nu-l are decât pentru el însuşi". Pentru Montesquieu, dragostea de patrie consta în negarea – nu lipsită de o anumită plăcere amară – a individualităţii proprii, în vreme ce pentru Rousseau ea este culmea delicioasă a sentimentului individualităţii proprii. Totuşi, această opoziţie e mai mult aparentă decât esenţială. E vorba mai curând de o diferenţă de accent, după cum sentimentul de sine,

1. *Ibid.*, pp. 259–260.

sentimentul a ceea ce-ți este propriu, apare animat de reprimarea „pasiunilor" particulare, sau mai degrabă de identificarea cu acest individ mai mare care este cetatea. De fapt, educarea privind identificarea despre care vorbește Rousseau aici nu presupune oare reprimarea a ceea ce-ți este propriu despre care vorbea Montesquieu și pe care Rousseau o invocă în altă parte, nu fără încrâncenare?

Montesquieu și Rousseau împărtășesc deci în esență aceeași psihologie: psihologia mecanică a sufletului omogen, a sufletului definit în exclusivitate prin dragostea față de binele propriu și în care binele comun, sau mai degrabă general, nu poate apărea decât ca o modificare a binelui propriu, sau particular, singurul natural. Am menționat pe scurt un element prezent la Rousseau, subliniat chiar de el, și care nu se găsea la Montesquieu: scopul legislației este de a-i învăța pe oameni să iubească „ce e cu adevărat frumos, mai degrabă decât ce e diform". Aici, „frumosul" nu ține de ceea ce numim estetic. El e caracterizat puțin mai departe, când Rousseau vorbește de „acest *tot* mai mare", de „acest mare obiect" a cărui „virtute sublimă" o definește dragostea. „Frumosul" este deci acest „mare obiect" – cetatea, desigur – a cărui venerare înnobilează sufletul și-l înalță. Natura sufletului nu se schimbă, ea tot dragoste interesată este, dar se schimbă cantitatea, întinderea și ceea ce Rousseau numește imediat mai apoi „direcția" ei. Astfel, „această dispoziție periculoasă din care iau naștere toate viciile noastre" este „transformată într-o virtute sublimă"

Rousseau rămâne aici în mod foarte explicit în termenii acestei psihologii mecanice a sufletului omogen despre care vorbeam. În același timp, transformările mecanice pe care le descrie – întindere, direcție – induc o transformare căreia-i subliniază și-i celebrează caracterul calitativ. Asta nu înseamnă că viciul e transformat în virtute; ceea ce e astfel transformat este o „dispoziție" neutră în sine, dar „periculoasă", fiindcă „toate viciile noastre" „iau naștere" din ea. Sufletul este întotdeauna interesat, dar obiectele sale sunt mai mult sau mai puțin interesante. Redus la sine însuși, la interesele sale private, el devine irezistibil vicios. Interesat de ceva mai mare decât el însuși, el devine, ca să spunem așa, mai mare decât el însuși și capabil de o „virtute sublimă". El și-ar depăși natura interesată dacă ar fi cu putință.

Rousseau redescoperă deci posibilitățile sufletului, pe care Modernii le-au discreditat și reprimat, organizându-le astfel, încât aceste posibilități să nu se poată desfășura. Societatea modernă și „psihologia engleză" își aparțin una alteia: societatea comerțului și a egalității și psihologia interesului și a vanității își aparțin una alteia. Împreună, ele produc și for-

mulează o prejudecată care, potrivit lui Rousseau, este fatală pentru fericirea şi virtutea oamenilor. Ce prejudecată? Cea potrivit căreia pentru fiecare a trăi înseamnă a se compara, prejudecată a celui pe care Rousseau îl numeşte „burghez" şi pe care Allan Bloom îl caracterizează astfel: burghez este acela care, în raporturile cu ceilalţi, nu se gândeşte decât la el însuşi şi, în raporturile cu el însuşi, nu se gândeşte decât la ceilalţi. Burghezul trăieşte împărţit în această stare intermediară. Rousseau susţine că ne putem sustrage acestei stări intermediare, că putem trăi în noi înşine fără să ne gândim la ceilalţi, că putem trăi cu ceilalţi în cetate fără să ne gândim la noi înşine. El redescoperă amploarea posibilităţilor sufletului, pornind de la amploarea transformărilor de care acesta e susceptibil. El pune din nou problema formei şi a dimensiunilor – întindere, înălţime sau măreţie – ale sufletului.

Rousseau defineşte deci natura şi amploarea sufletului nostru prin această dublă identificare posibilă: identificare cu sine, identificarea cu Totul. Înţelegem bine că această dublă identificare e posibilă prin plasticitatea sufletului, prin capacitatea care-i este proprie de a se restrânge într-o parte, de a se mări în cealaltă. Dar cum să facem ca aceste două identificări să nu intre în contradicţie sau să nu se împiedice una pe alta, recăzând astfel în starea intermediară a vieţii burgheze? Cum să trăim în noi înşine, trăind în acelaşi timp în *tot*?

Legea e cea care înfăptuieşte acest miracol, dar o lege înţeleasă într-un mod inedit. Dintotdeauna, o parte principală a rolului şi funcţiei legii a constat în a-i ţine laolaltă pe cetăţeni în cetate, pe indivizi în *tot*. Se postula că erau tot ce trebuiau să fie din clipa în care se supuneau legii. Rousseau ajunge să ceară legii ceva în plus: ea trebuie să ţină laolaltă, ba chiar să unească, cele două extremităţi ale sufletului, cele două posibilităţi extreme ale sale de identificare cu sine şi de identificare cu Totul. El este deci determinat să schimbe – şi s-o facă radical – sensul şi definiţia legii. Pentru ca a trăi în sine însuşi să fie acelaşi lucru cu a trăi în *tot*, e necesar şi suficient ca legea Totului să coincidă cu legea sinelui, ca supunându-mă legii Totului să mă supun, în acelaşi timp, mie însumi, legii pe care mi-o dau, supunere faţă de sine care la Rousseau e similară libertăţii. Pentru a rezolva problema inedită pusă de întinderea capacităţilor sufletului pe care le descoperă sau le propune, Rousseau trece la o redefinire a legii, care devine lege pe care ne-o dăm nouă înşine, normă pe care sinele şi-o dă sieşi. Astfel, Rousseau închide între norma sinelui dată sieşi şi supunerea faţă de sine însuşi acest suflet esenţialmente deschis pe care-l recucerise, ca să spunem aşa, împotriva psihologiei engleze. Raportului dublu – faţă de sine şi faţă de Tot – al sufletului extins,

unghiului incalculabil al sufletului deschis li se substituie un raport în întregime determinat, ca să spunem așa calculabil, între sine și sine. S-ar părea atunci că pierdem întregul beneficiu al redescoperirii de către Rousseau a dimensiunilor „eroice“ ale sufletului.

Se dovedește, în același timp, că, în practică, legea nu este opera nici a fiecăruia în parte, nici a tuturor, nici a Totului, ci a „legiuitorului“ care se află în afara cetății și care, în ce-l privește, nu ascultă decât de „sufletul său mare“ – am putea crede că tocmai acest „suflet mare“ îi dă legiuitorului dorința și capacitatea de a-i învăța pe oamenii pe care-i formează pentru viața civică „să iubească un lucru mai degrabă decât altul și ce e cu adevărat frumos mai degrabă decât ce e diform“, și astfel „să se identifice într-o oarecare măsură cu acest *tot* mai mare“ care este patria. Astfel, supunerea față de sine depinde de supunerea Totului față de legiuitorul exterior, raportul cel mai lăuntric derivă din cea mai îndepărtată dependență externă. Ce se petrece? Din ce cauză Rousseau, după ce a redescoperit întinderea sufletului, nu numai că-l constrânge pe acesta la supunerea față de sine, care este libertatea, ci și constrânge această libertate la supunerea superstițioasă față de legiuitor? Toate aceste manevre – manevre altminteri atât de strălucite, încât analizarea lor a dat naștere la nenumărate comentarii – au drept scop să ascundă și să interzică singurul demers care i-ar permite lui Rousseau să expliciteze în mod coerent redescoperirea întinderii sufletului, și anume luarea în calcul, între fiecare și toți, sau *tot*, a „celor puțini“. Am putea spune: toate dificultățile *Contractului social* derivă din excluderea deliberată și principială a „celor puțini“ operată de Rousseau în această lucrare.

Rousseau știa ce face. *Contractul social* este, prin genul căruia îi aparține, mai degrabă o lucrare de jurisconsult sau de teoretician al dreptului public decât de filozof politic. Ca teoretician al dreptului public, Rousseau avea motive întemeiate să nu-i ia în considerare pe „cei puțini“: dreptul politic pe care vrea să-l promoveze este un drept egal.[1] În schimb, când e filozof politic, în special în lucrarea pe care-o consideră el însuși „cea mai filozofică“, și anume Al Doilea Discurs, el acordă „celor puțini“ un rol decisiv și central nu numai în formarea corpului politic, ci și în definirea sa. Cum reușește el să ascundă, sau să mascheze, contradicția dintre cele două demersuri? Strigând foarte tare. Vituperându-i pe cei pe

1. De altfel, dreptul public în vigoare în Europa nu mai avea loc pentru „cei puțini“: toți împărtășeau aceeași condiție politică de supuși ai monarhului.

care-i numeşte „cei bogaţi", el ne va face să acceptăm faptul tulburător că le acordă acest rol decisiv şi central despre care tocmai am vorbit.

Să vedem rapid despre ce e vorba, cu ajutorul câtorva citate. Mai întâi, înverşunata condamnare a celor bogaţi:

> Cât priveşte pe cei bogaţi, aceştia nici n-au gustat bine din plăcerea de a domina, că au şi început să-i dispreţuiască pe toţi ceilalţi şi, slujindu-se de sclavii pe care îi aveau pentru a dobândi alţii noi, nu se gândeau decât să-i subjuge şi să-i robească pe vecinii lor, ca nişte lupi înfometaţi care, după ce au gustat o dată carne omenească, dispreţuiesc orice altă hrană şi nu mai vor să mănânce decât oameni.[1]

În realitate totuşi, descrierea de către Rousseau a stadiului prepolitic este mult mai imparţială decât ar sugera această frază. Citim imediat mai apoi:

> În felul acesta, cei mai puternici sau cei mai ticăloşi şi-au făcut din forţa lor sau din nevoile lor un soi de drept asupra bunurilor altuia, echivalent, după ei, cu dreptul de proprietate, iar egalitatea desfiinţată a făcut loc celei mai cumplite dezordini; şi astfel uzurpările comise de cei bogaţi, jafurile săvârşite de cei săraci, patimile neînfrânate ale tuturora au înăbuşit mila naturală şi glasul încă slab al justiţiei, făcându-i pe oameni avari, ambiţioşi şi răi. Între dreptul celui mai tare şi dreptul primului ocupant intervenea un conflict permanent care nu se termina decât prin lupte si omoruri. Societatea ce se năştea a făcut loc celei mai cumplite stări de război.[2]

În această perioadă de agregare a oamenilor, care precedă şi condiţionează apariţia vieţii politice, ordinea, care este o dezordine, dar care e totuşi ordine, fiindcă va furniza nucleul ordinii politice, se organizează în jurul articulaţiei dominaţie–servitute. Nici retorica lui Rousseau, şi nici propriile noastre bune sentimente nu trebuie să ne facă orbi la faptul că cele două grupuri opuse din această articulaţie sunt în egală măsură lipsite de legitimitate, sau de legalitate, sau de justificare morală, cum vrem să spunem, în ochii filozofului politic Rousseau. „Uzurpărilor" celor bogaţi le răspund „jafurile" celor săraci. „Dreptului celui mai tare" al primilor, care nu e un drept, îi răspunde „dreptul primului ocupant" al celor din urmă, care nu e, în fond, decât o versiune atenuată a dreptului celui mai tare. Rousseau nu lasă nici o urmă de îndoială: într-o stare de război în care „toţi" sunt pradă unor „pasiuni dezlănţuite", nimeni, bogat sau sărac, nu are legitimitate, justiţia nu e de partea nimănui.

---

1. *Discours sur l'origine de l'inégalité* [1755], în *Œuvres complètes*, vol. III, ed. cit., pp. 175–176 (trad. rom. cit., pp. 133–134 – *n.t.*).
2. *Ibid.*, p. 176 (trad. rom. cit., p. 134 – *n.t.*).

unghiului incalculabil al sufletului deschis li se substituie un raport în întregime determinat, ca să spunem așa calculabil, între sine și sine. S-ar părea atunci că pierdem întregul beneficiu al redescoperirii de către Rousseau a dimensiunilor „eroice" ale sufletului.

Se dovedește, în același timp, că, în practică, legea nu este opera nici a fiecăruia în parte, nici a tuturor, nici a Totului, ci a „legiuitorului" care se află în afara cetății și care, în ce-l privește, nu ascultă decât de „sufletul său mare" – am putea crede că tocmai acest „suflet mare" îi dă legiuitorului dorința și capacitatea de a-i învăța pe oamenii pe care-i formează pentru viața civică „să iubească un lucru mai degrabă decât altul și ce e cu adevărat frumos mai degrabă decât ce e diform", și astfel „să se identifice într-o oarecare măsură cu acest *tot* mai mare" care este patria. Astfel, supunerea față de sine depinde de supunerea Totului față de legiuitorul exterior, raportul cel mai lăuntric derivă din cea mai îndepărtată dependență externă. Ce se petrece? Din ce cauză Rousseau, după ce a redescoperit întinderea sufletului, nu numai că-l constrânge pe acesta la supunerea față de sine, care este libertatea, ci și constrânge această libertate la supunerea superstițioasă față de legiuitor? Toate aceste manevre – manevre altminteri atât de strălucite, încât analizarea lor a dat naștere la nenumărate comentarii – au drept scop să ascundă și să interzică singurul demers care i-ar permite lui Rousseau să expliciteze în mod coerent redescoperirea întinderii sufletului, și anume luarea în calcul, între fiecare și toți, sau *tot*, a „celor puțini". Am putea spune: toate dificultățile *Contractului social* derivă din excluderea deliberată și principială a „celor puțini" operată de Rousseau în această lucrare.

Rousseau știa ce face. *Contractul social* este, prin genul căruia îi aparține, mai degrabă o lucrare de jurisconsult sau de teoretician al dreptului public decât de filozof politic. Ca teoretician al dreptului public, Rousseau avea motive întemeiate să nu-i ia în considerare pe „cei puțini": dreptul politic pe care vrea să-l promoveze este un drept egal.[1] În schimb, când e filozof politic, în special în lucrarea pe care-o consideră el însuși „cea mai filozofică", și anume Al Doilea Discurs, el acordă „celor puțini" un rol decisiv și central nu numai în formarea corpului politic, ci și în definirea sa. Cum reușește el să ascundă, sau să mascheze, contradicția dintre cele două demersuri? Strigând foarte tare. Vituperându-i pe cei pe

1. De altfel, dreptul public în vigoare în Europa nu mai avea loc pentru „cei puțini": toți împărtășeau aceeași condiție politică de supuși ai monarhului.

se nască în fața sugestiei, de fapt a afirmației, că rațiunea civică este în fond invenția celor bogați, e nevoie să măsurăm dificultatea în fața căreia Hobbes, de pildă, ne lăsase. Contrar impresiei pe care vrea s-o producă felul în care descrie el starea naturală, faptul că toți oamenii împărtășesc aceeași condiție și că se află în starea de război face mai dificilă, nu mai ușoară, ieșirea din această stare. Desigur, fiecare și toți ar avea în egală măsură interesul să iasă din ea; dar asta tocmai pentru că fiecare și toți se află în egală măsură într-o situație care produce în mod necesar în ei acțiunile ce prelungesc și agravează starea de război. Cine va avea oare inteligența sau curajul să se ridice *deasupra* situației sale pentru a concepe și propune tovarășilor săi întru nenorocire – adică dușmanilor săi – ceea ce Hobbes numește „articolele de pace adecvate“?

Rousseau nu-și propune, așadar, să derive rațiunea politică, justiția sau dreptul dintr-o reflecție generală despre o situație generală, din conștientizarea – răspândită din aproape în aproape – a unei situații catastrofale pentru toți. El o gândește ca avându-și originea într-o reflecție particulară despre o situație particulară în interiorul situației generale catastrofale. Există în mod paradoxal o legătură originară între rațiune și o anumită particularitate, sau parțialitate. Căci rațiunea este reflecție, cu alte cuvinte, totdeauna într-o oarecare măsură, întoarcere în sine sau spre sine. O asemenea întoarcere presupune, apoi consolidează și consacră, existența unui asemenea sine. Așadar, rațiunea publică presupune, pentru a se naște, un grup particular care există în prealabil, un grup pe care situația sa particulară îl distinge și-l separă de toate celelalte, un grup a cărui situație este deosebit de problematică. Acest grup e cel al bogaților.

Ce este propriu celor bogați? Faptul că sunt bogați, desigur. Or, asta înseamnă că sunt în mod paradoxal mai vulnerabili decât ceilalți. Ei sunt mai expuși decât ceilalți într-o situație în care „riscul vieții era comun, pe când riscul bunurilor era numai al unora“.[1] Câteva pagini mai departe, Rousseau ne va face înțeleasă sensibilitatea specifică a celor bogați, așa cum derivă ea din vulnerabilitatea lor specifică: „...bogații erau, ca să spunem astfel, vulnerabili în toate părțile averii lor, era mult mai ușor ca cineva să le facă rău.“[2] Este, în fond, o chestiune de suprafață. (Nu vorbim oare și astăzi despre „suprafața socială“?) Așa cum o corabie mai mare are o velă mai mare, cei bogați nu au oare expusă o

1. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, ed. cit., p. 176 (trad. rom. cit., p. 135 – *n.t.*).
2. *Ibid.*, p. 179 (trad. rom. cit., p. 139 – *n.t.*).

suprafață mai mare vânturilor şi loviturilor sorții? Ei sunt mai expuşi pentru că întinderea lor e mai mare.

Decisivă pentru apariția rațiunii politice este deci întinderea mai mare a condiției celor bogați. Acesta e misterul vădit al cetății: cei care sunt evident cei mai puternici sunt în acelaşi timp, şi tocmai din acest motiv – e reversul forței lor –, cei mai slabi. Ei au neîntârziată nevoie să folosească forța celorlalți, s-o întoarcă în avantajul lor. Înțelegem acum de ce, în al doilea prolog din *Discurs*, Rousseau putea prezenta scopul acestei lucrări în termenii următori: „Atunci, despre ce este vorba în acest Discurs? Este vorba de a arăta, în evoluția lucrurilor, momentul când dreptul a luat locul violenței şi natura a fost supusă legii; de a explica prin ce minuni cel puternic s-a putut hotărî să-l slujească pe cel slab [...]."[1] Cei săraci, desigur, nu sunt puternici decât pentru că, lipsiți de bunuri, îşi poartă întreaga ființă cu ei înşişi, spre deosebire de cei bogați, cărora bunurile le conferă, ca să spunem aşa, un al doilea corp, mai extins decât primul, deci mai vulnerabil. Dar cum procedează cei bogați ca să întoarcă în avantajul lor forța celor săraci?

Avem mai întâi impresia că este într-adevăr vorba de o „minune" Tendința firească a celor săraci fiind să-i jefuiască pe cei bogați, cum pot fi primii aduşi în situația de a deveni apărătorii acestora din urmă? Prin convingere? Dar cum ar putea cei bogați să-i convingă pe cei săraci, sau măcar să se facă ascultați de ei? De fapt, Rousseau insistă asupra acestui punct: cei bogați nu pot în nici un fel să-şi justifice situația specială, avantajele speciale. Toate argumentele pe care le-ar putea invoca în acest scop s-ar reduce, în cele din urmă, la: suntem cei mai puternici. Or, ei nu sunt cei mai puternici, fiindcă cer ajutor. Şi, în orice caz, forța nu creează legitimitate.

Rousseau îşi arată radicalismul, readucând toate argumentele invocate pentru a justifica avantajele speciale la o versiune sau alta a dreptului celui mai puternic. Chiar şi „mâna de lucru" care, cu câteva pagini mai sus, fusese plasată la originea ideii de proprietate este acum expediată în aceşti termeni: „Cine v-a dat îngăduința, şi pe ce bază pretindeți să fiți plătiți pe seama noastră pentru o muncă ce nu v-am impus-o?"[2] După cum vedem, Rousseau răstoarnă aici argumentul pe care Locke îl avansase în favoarea drepturilor celor *industrious and rational* şi împotriva celor *quarrelsome and contentious* – în favoarea celor care sunt activi şi raționali şi împotriva celor care sunt certăreți şi contestatari. El

1. *Ibid.*, p. 132 (trad. rom. cit., p. 76 – *n.t.*).
2. *Ibid.*, p. 176 (trad. rom. cit., p. 135 – *n.t.*).

-te în fond de partea celor din urmă. Asta pentru că, în opinia lui, nici un drept nu se poate baza doar pe ceea ce este sau face beneficiarul acestui drept. Aşa cum obişnuieşte, Rousseau dă acestei idei un caracter radical: „Nu ştiţi oare [...] că v-ar trebui un consimţământ expres şi unanim al neamului omenesc ca să vă însuşiţi din hrana comună tot ceea ce ar depăşi-o pe a voastră?“[1] Am putea s-o formulăm mai calm în termenii următori: nici o raţiune particulară nu poate fi cu adevărat validă fără a fi susţinută şi cuprinsă în raţiunea generală sau publică. În acest sens, şi în mod neaşteptat, în vreme ce afirmă categoric dispersia originară a oamenilor şi caracterul artificial al raţiunii umane, Rousseau redescoperă necesitatea şi demnitatea eminentă a raţiunii comune. Fiecare dintre noi e lipsit de forţă şi de raţiune. Fiecare are nevoie să fie întărit şi justificat de forţa publică şi de raţiunea comună.

Aşadar, cei bogaţi, antrenaţi de „plăcerea de a domina“, îşi sporesc permanent bunurile, „suprafaţa“ dominaţiei lor, şi, în aceeaşi proporţie, slăbiciunea. Greşesc spunând „cei bogaţi“. Ei nu formează un grup solidar de egali în stare să-şi unească forţele împotriva „tâlhăriilor“ săracilor: „invidiile lor reciproce“ îi împiedică de la aşa ceva. Autorul acestor „reflecţii“ decisive asupra „situaţiei“ sale e *cel* bogat, subiectul individual, iar nu grupul bogaţilor. De altminteri, cum ar putea fi altfel în această perioadă a „societăţii pe cale de a se naşte“ care tinde irezistibil spre „starea de război“, în care fiecare este obligat să se gândească mai întâi la el însuşi, în care grupurile sociale nu există încă, fiindcă societatea nu există încă? Cum ar putea exista părţile înainte de a exista *totul*? Reflecţia decisivă apare în sfârşit în mintea *celui* bogat când acesta se vede „singur împotriva tuturor“: „...bogatul, sub presiunea necesităţii, a conceput în sfârşit proiectul cel mai chibzuit pe care a putut să-l elaboreze vreodată mintea omenească: anume, de a întrebuinţa în folosul său chiar forţele acelora care îl atacau, de a face din adversari apărătorii săi, de a le inspira alte reguli şi de a le da alte aşezăminte, care să-i fie tot atât de favorabile lui pe cât îi era de potrivnic dreptul natural.“[2] Nicicând un prieten al celui bogat nu i-a făcut elogiu mai strălucit şi mai pătrunzător ca acela rostit aici de Rousseau.

Totuşi, continuându-ne lectura, ajungem să ne întrebăm curând dacă acest demers al celui bogat a fost cu adevărat pasul propus de Rousseau înţelegerii noastre. Într-adevăr, după ce a schiţat, în stil direct, ceea ce

1. *Ibid.*, pp. 176–177 (trad. rom. cit., p. 135 – *n.t.*).
2. *Ibid.*, p. 177 (trad. rom. cit., p. 135 – *n.t.*).

ar fi putut fi discursul extraordinar de convingător al celui bogat, Rousseau adaugă:

> A fost nevoie de mult mai puțin decât echivalentul unui astfel de discurs pentru a convinge nişte oameni primitivi, uşor de amăgit, care de altfel aveau de descurcat între ei prea multe neînțelegeri ca să se poată lipsi de arbitri, şi prea erau mânați de zgârcenie şi ambiție ca să se poată lipsi multă vreme de stăpâni. Toți s-au grăbit să-şi pună lanțurile, crezând că-şi asigură libertatea; căci având destulă judecată pentru a înțelege avantajele unui aşezământ politic, ei nu aveau destulă experiență pentru a-i prevedea pericolele. Cei mai capabili de a presimți abuzurile erau tocmai aceia care voiau să profite de pe urma lor; şi chiar cei înțelepți au priceput că trebuiau să se decidă să-şi sacrifice o parte din libertate pentru a păstra restul, după cum un rănit acceptă să i se taie brațul pentru a-şi salva restul trupului.[1]

Astfel, ceea ce apăruse mai întâi ca inițiativa magistrală a celor bogați care acționau individual şi realizau o capodoperă de persuasiune se prezintă acum ca un fel de cor unanim, săracii fiind atât de uşor de convins, încât aleargă direct cu capul în jug. Cele două aspecte, contradictorii în aparență, trebuie avute în vedere împreună. Acel soi de gravitare irezistibilă a oamenilor pe jumătate socializați sau, mai exact, a oamenilor prinşi în urzeala dominației şi a servituții îşi găseşte înțelesul şi soluția în marele act de reflecție pe care Rousseau îl pune în scenă atât de solemn. Rațiunea reflexivă survine în timp ce societatea pe cale de a se naşte capătă formă închizându-se asupra ei înseşi şi devenind asociere propriu-zis politică. Şi pentru Rousseau, omul devine rațional în acelaşi timp în care devine politic. Această bi- şi monotransformare se produce când oamenii încă necizelați, dar deja dependenți, se întorc – alăturându-li-se cu propriile forțe – spre cei câțiva care, în urma extinderii condiției lor, ajung să imagineze o extindere şi mai mare, extindere care să-i cuprindă nu doar pe ei şi bunurile lor, ci şi pe ei înşişi şi pe alții, pe cei bogați şi pe cei săraci, pe cei puțini şi pe cei mulți, pe scurt o extindere care să cuprindă şi să definească pentru prima oară un tot, adică o cetate. În ochii lui Rousseau, cetatea nu s-ar putea niciodată sustrage complet parțialității genezei sale: ea rezultă dintr-o dominație socială pe care o cuprinde şi din care nu încetează să-şi extragă substanța vitală. Cum ar putea vreodată binele comun să se sustragă complet parțialității sinelui căruia-i este o simplă extindere produsă prin reflecție?

---

1. *Ibid.*, pp. 177–178 (trad. rom. cit., p. 136 – *n.t.*).

Instituție politică și dominație socială

Geneza cetății propusă de Rousseau este în același timp foarte aproape și foarte departe de cea propusă de Vico. Foarte aproape, fiindcă, pentru ambii autori, cetatea se naște din cei puțini, cărora li se alătură cei mulți. Foarte diferită, mai ales pentru că Vico acordă un rol decisiv unității „monarhice“ reprezentate de „tatăl“ – sau patricianul – mai feroce și mai hotărât decât alții, așadar capabil să-și conducă egalii în confruntarea cu *famoli*. Din ce cauză Rousseau nu face loc acestei figuri „monarhice“? El evocă, așa cum am văzut, „invidiile reciproce“ care-i împiedică pe cei bogați să se unească și să se supună autorității unuia dintre ei. Desigur, există aici un fenomen amplu documentat în istoria politică și socială care nu este invenția lui Rousseau. Dar dacă Rousseau nu întrevede această posibilitate „monarhică“ e pentru că, în general, „numerele politice“ – nu numai unu, ci și cei puțini și cei mulți – nu au coerență proprie și nu joacă deci un rol cauzal decisiv în analiza sa politică. Înșiși cei bogați, care, așa cum am văzut, se află la originea societății politice, nu acționează decât ca indivizi bogați, și nu ca grup sau clasă. Reflecția decisivă pe care ei o inaugurează este cea a individului ale cărui bunuri produc o extindere a corpului propriu, cu vulnerabilitatea sporită pe care aceasta o antrenează. „Proiectul cel mai reflectat care a intrat vreodată în mintea omului“ a ieșit din condiția și reflecția *individului* bogat.

Poate părea artificial să pretindem că originea cetății se află în dominația individuală. Dar, ar putea replica Rousseau, nu putem spune că cei bogați împărtășesc o aceeași poziție socială sau politică atâta vreme cât încă nu există societate. Ei vor împărtăși aceeași poziție, vor avea ceva în comun când cetatea va fi fost formată pentru a proteja dominația individuală a celor bogați, transformând-o în dominație socială. Raționamentul lui Rousseau este aici mai subtil decât al lui Marx, care făcea din instanța politică expresia sau instrumentul dominației sociale. Pentru Rousseau, aceasta e doar jumătate de adevăr, fiindcă și contrariul e la fel de adevărat, dominația socială este rezultatul și efectul instituției politice în aceeași măsură sau chiar mai mult decât cauza sa.

Cu toate acestea, chiar dacă ea este în aceeași măsură sau chiar mai mult cauză decât efect, instituția politică este esențialmente legată de dominația socială, nu se poate desprinde cu adevărat de ea.[1] Începutul

1. „Legile din toate țările favorizează totdeauna pe cel puternic împotriva celui slab, pe cel ce are împotriva celui ce n-are nimic: acest neajuns nu se poate înlătura

cetăţii conţine deci întreaga sa istorie, inclusiv sfârşitul ei. De vreme ce sensul cetăţii e să cristalizeze dominaţia, istoria sa e istoria unei dominaţii agravate neîncetat. Cei bogaţi au „pasiuni", şi deci gânduri, de bogaţi. Cei săraci au „pasiuni", şi deci gânduri, de săraci. Orientările unora şi ale celorlalţi nu au alt viitor decât să se accentueze, să se agraveze, să accentueze animozitatea, până se ajunge la „ultima treaptă a inegalităţii"[1]. În cele din urmă, cetatea descrisă de Rousseau nu are o istorie propriu-zis politică. Trebuie să ne oprim asupra acestui aspect.

Să analizăm din nou punctul de origine al cetăţii, bogatul prea extins, şi deci deosebit de vulnerabil. Pentru a edifica corpul politic capabil să protejeze propriul corp expus la riscuri, el se adresează săracilor. Rousseau ne invită să ascultăm discursul celui bogat, discurs prin care acesta din urmă îi implică aşa-zicând şi-i atrage spre sine pe cei săraci, reintrând astfel în posesia condiţiei sale. Discursul celui bogat îi protejează condiţia extinsă şi vulnerabilă. Dar ce e acest discurs?

Aşa cum am văzut, Rousseau îl prezintă succesiv şi nediferenţiat drept convingător în cel mai înalt grad şi ca neavând deloc nevoie să convingă, ca făcând totul şi ca neavând aşa-zicând nimic de făcut. Aici se află lacuna vizibilă a descrierii sale extraordinar de competente, sugestive şi persuasive. Oare discursul pe care-l consideră decisiv este cu adevărat un discurs? Un discurs care înţelege să convingă *avansează* argumente, motive. Înainte de a analiza substantivele, subliniez verbul. Spre deosebire de strigătul nearticulat care e doar expresiv, şi deci nu se separă cu adevărat de cel care-l emite, limbajul articulat, discursul, se detaşează de cel care-l emite. Chiar când încearcă să-şi exprime gândul cel mai personal, cel mai interesat ca să spunem aşa, locutorul le încredinţează celorlalţi, ascultătorilor săi, ceva care-i scapă şi asupra căruia ei capătă imediat ascendent. Discursul te expune în mai multe sensuri. Tocmai de aceea, e dificil şi riscant să vorbeşti în public. Toată lumea este „timidă" în public, fiindcă toată lumea se teme, fireşte, să se expună. Argumentele

---

şi nu există excepţie" (*Émile*, IV, în *Œuvres complètes*, vol. IV., „Bibliothèque de la Pléiade", Gallimard, Paris, 1969, p. 524, notă [*cf. Emil sau Despre educaţiune*, vol. II, trad. rom. de Gheorghe Adamescu, Editura Moldova, Iaşi, 1998, p. 42 – *n.t.*]). Şi, de asemenea: „De fapt, legile sunt întotdeauna spre folosul celor care au şi dăunătoare pentru cei care nu au nimic: de unde decurge că starea [socială] nu este de folos oamenilor decât în măsura în care au toţi câte ceva şi nimeni nu are nimic de prisos" (*Contrat social*, I, 9, în *Œuvres complètes*, vol. III, p. 367, notă [*cf. Contractul social*, trad. rom. de H. H. Stahl, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1957, p. 113 – *n.t.*]).

1. Vezi *Discours sur l'origine de l'inégalité*, ed. cit., p. 187 (trad. rom. cit., p. 150 – *n.t.*).

deschid un spaţiu pe care vorbitorul nu-l stăpâneşte. Vorbirea îl scoate din ale sale, iar, când e scos din ale sale, vorbitorul este expus şi ameninţat.

Aceste remarci cu totul elementare sunt, în orice caz, suficiente pentru a stabili că discursul, destinat iniţial doar să-l protejeze, îl expune în alt mod pe cel bogat, chiar dacă mai întâi acest discurs obţine rezultatul vizat. Cel bogat a intrat în elementul argumentaţiei pe care n-o stăpâneşte. El este, cum am spus, scos din ale sale. E *descentrat*. Aceasta modifică profund geometria umană pe care ne-a prezentat-o Rousseau. Prin imaginaţia care-l identifică cu avutul său mai extins decât propriul corp, cel bogat rămâne în centrul suprafeţei sensibile a condiţiei sale. Nu dispune însă de forţele care să-l apere, forţe pe care-l convinge pe cel sărac să i le dea. Dar Rousseau neglijează faptul că, din clipa în care vorbeşte, cel bogat transformă în mod necesar acest mecanism. Discursul său, care porneşte, trebuie să admitem, din centrul fiinţei sale sensibile, vizează şi defineşte un alt centru, care este punctul unde se adună cei săraci puşi în mişcare de forţa sa de convingere. Aceste două centre se confundă, vom spune, pentru că spre el şi pentru el adună cel bogat forţele celor săraci! Fie, dar, aşa cum indică discursul ipotetic elaborat de Rousseau însuşi, cel bogat îndreaptă privirea celor săraci spre acea „putere supremă“[1], a cărei funcţie este, desigur, să-l protejeze, dar care decide imaginea unui punct comun, distinct de fiecare şi garant al concordiei generale. Oricât de favorabilă ar fi interesului celui bogat, cetatea are un centru propriu, care este distinct de centrul de identificare spre care cel bogat tinde să aducă totul. Discursul destinat să închidă cercul dominaţiei nu încetează să-l redeschidă. Cel puţin el conţine în mod necesar întotdeauna această posibilitate.

Am putea rezuma în felul următor obiecţia pe care i-o aduc aici lui Rousseau. Să admitem că cel bogat, adică cel care posedă bunuri, devine cetăţean *pentru* a fi asigurat ca proprietar. Odată devenit cetăţean însă, el nu mai este doar proprietar. A fi cetăţean nu poate fi doar un mijloc, este o nouă determinare a condiţiei sale. Să admitem iar că, odată devenit cetăţean, cel bogat se gândeşte tot doar la el însuşi, la proprietatea şi la bunurile sale, şi totuşi trebuie să ţină cont de această nouă extensie a condiţiei sale implicată de viaţa civică. Poate împotriva înclinaţiei sale, sufletul îi e deschis spre o posibilitate pe care n-o poate închide la loc după voie.

Rousseau – tocmai pentru că este atât de convingător, sau persuasiv, în descrierea capacităţii de extensie, sau de expansiune, a sufletului – ne

1. *Ibid.*, p. 177 (trad. rom. cit., p. 136 – *n.t.*).

prezintă ca fiind cu atât mai sensibile limitele unei teze care ar face din sufletul mai extins, cel al cetăţeanului, instrumentul sufletului mai puţin extins, cel al proprietarului. Cu alte cuvinte, el ne prezintă drept sensibile limitele unei teze – a sa – care ar presupune că argumentele politice – argumentele de justiţie politică – sunt pur şi simplu sau în cele din urmă ceea ce numim astăzi raţionalizări. Presupunând că activitatea raţiunii *începe* ca raţionalizare, dezvoltarea sa o îndepărtează, o emancipează în mod necesar de această origine. Aşa cum am văzut, discursul public îl scoate pe locutor din ale sale. Fiecare vorbeşte ca să-şi apere interesul, ca să se justifice, ca să-şi dea dreptate – fie; dar, convins cum e că are dreptate, cât de puţin convingător e fiecare! Argumentul care i se părea indiscutabil i se refuză drept confuz, sau contradictoriu, sau imoral. El trăieşte, desigur, mai ales cu cei care-i împărtăşesc condiţia şi opiniile, se străduieşte să evite întâlnirea cu ceilalţi şi cu opiniile lor inadmisibile, dar şi unii, şi alţii nu pot să nu împartă aceeaşi cetate. Şi unii, şi alţii nu vor decât să aibă dreptate, dar, de voie, de nevoie, se stabileşte între ei, oricât de sumar şi de rudimentar e adesea, un dialog despre justiţie şi binele politic. Ei utilizează în bună măsură aceiaşi termeni şi aceleaşi noţiuni, chiar dacă în primul rând nu cu acelaşi sens, şi nici cu aceleaşi intenţii: merit, egal, inegal, just, injust etc. Aceste noţiuni partizane comunică suficient pentru a constitui împreună un dispozitiv public aproape inteligibil pentru fiecare şi, în cele din urmă, mai acceptabil, mai „rezonabil“, decât ar recunoaşte-o în sinea lui partizanul însuşi.

Suntem oare capabili de o gândire cu totul dezinteresată în cetate? Nu ştiu. Putem chiar admite, alături de Rousseau, că răspunsul negativ este foarte plauzibil, că cei bogaţi, cum am spus, au „pasiuni“, şi deci gânduri, de bogaţi, iar cei săraci „pasiuni“, şi deci gânduri, de săraci. Dar şi unii, şi alţii sunt constrânşi, şi deci capabili, să trăiască împreună, să împartă într-un fel aceeaşi cetate. Cum? De ce? Pentru că raţiunea, oricât de partizane ar fi argumentele sale obişnuite, este mai întinsă decât imaginaţia cea mai întinsă a proprietarului cel mai opulent. Imaginaţia cea mai întinsă îşi are centrul în propriul corp, în sentimentul de sine, sentimentul existenţial al individului uman, în vreme ce raţiunea cea mai puţin activă, cea mai stânjenită de nevoile, „pasiunile“, sentimentul binelui propriu comportă o mişcare de descentrare spre un punct care nu există decât prin ea, punctul justiţiei sau al binelui comun. Faptul de a deveni cetăţean şi de a deveni un agent raţional în acest sens se întrepătrund şi-şi aparţin. Raţiunea nu se reduce la activitatea de raţionalizare

din aceeaşi cauză pentru care calitatea de cetățean nu se reduce la proprietate sau la apărarea proprietății.

Aceste considerații ne incită să inversăm demersul lui Rousseau. Acesta a redus dezbaterea civică la confruntarea prepolitică, şi goală de orice justiție, dintre dreptul celui mai puternic şi dreptul primului ocupant. Să încercăm să-i restabilim sensul politic. E vorba tot de a avea sau nu, de a aparține celor bogați (*have*) în contrast cu cei săraci (*have-not*). Dar desfăşurarea acestor două posibilități în cadrul cetății le modifică natura şi sensul. Cei bogați nu se mai mulțumesc să se bucure de proprietatea lor de-acum bine consolidată, să guste plăcerea de a se declara posesorii legitimi ai unor mari bunuri; ei se slujesc de proprietatea lor ca de un argument pentru a pretinde guvernarea exclusivă a cetății. Cei săraci, pe de altă parte, nu se mulțumesc să evoce că sunt acolo şi că au dreptul la asta, ei explică şi faptul că a fi acolo – a fi cetățean – este condiția necesară, dar suficientă, pentru a participa la guvernarea cetății. Sunt aceleaşi elemente ca în situația descrisă de Rousseau, dar toate s-au schimbat pentru că totul s-a schimbat, pentru că există acum un tot: cetatea. Putem spune desigur că dominația socială rămâne faptul fundamental, sensul acestui fapt s-a schimbat: în timp ce în starea prepolitică situația „socială" era principiul şi punctul final al tuturor mişcărilor umane, în starea de cetate ea este şi punctul de plecare al unei categorii inedite, foarte vastă şi foarte complexă, de mişcări umane, cele care-i sunt proprii cetățeanului. Şi tocmai cetatea – sau statul, sau binele comun – e cea care constituie obiectul şi capătul acestor mişcări.

Încă o dată, Rousseau ignoră, ca să spunem aşa, această a doua mişcare. Foarte atent, ba chiar extrem de sensibil la dominația socială, el ignoră, ca să spunem aşa, lupta de clasă şi dinamismul ei politic. Pentru el, dominația socială este la început şi la sfârşit, fără altă dezvoltare decât agravarea ei. Oare nu ne prezintă cele două grupuri, pe cei săraci şi pe cei bogați, a căror realitate nu încetează s-o sublinieze, angajate în – şi mobilizate de – întrebarea: cine guvernează, în virtutea cărui fapt şi cu ce îndreptățire? Aceasta e totuşi întrebarea care-i eliberează pe oameni de repetarea dominației şi care e cauza intrării lor în istoria politică, o istorie deschisă. Chiar dacă cei bogați şi cei săraci vor să guverneze în primul rând pentru ei înşişi, pentru propriul lor interes, angajarea în disputa din jurul chestiunii „cine guvernează?" îi trage şi pe unii, şi pe alții dincolo de natura lor socială, antrenându-i în aventura propriu-zis politică. De ce e Rousseau atât de puțin deschis la această perspectivă, sau, chiar, de ce o exclude cu atâta grijă? Să citim ce are să ne spună în

această privinţă în cadrul cetăţii înseşi al cărei cetăţean se declara mândru că este.

Ştiţi că al doilea discurs începe cu o foarte lungă dedicaţie făcută „Republicii din Geneva“ şi magistraţilor săi. Acest text este, printre altele, o descriere amănunţită a Genevei contemporane drept cetate sau republică perfectă, sau aproape perfectă. Cu puţin timp înainte, cetatea în care se născuse fusese martora unor dispute aprinse şi chiar violente între cei puţini şi cei mulţi, dezordini pe care Rousseau le cunoştea desigur foarte bine. Această evocare a Genevei e deci mai curând expresia unei dorinţe decât descrierea unei realităţi. Într-o manieră măgulitoare pentru genevezi, Rousseau se străduieşte să reconcilieze facţiunea democratică şi facţiunea aristocratică, creionând trăsăturile generale ale unei republici în care exigenţele legitime ale unora şi ale altora ar fi satisfăcute. Această dedicaţie este, în fond, „elegia“ celui care ar vrea să fie Solon al Genevei. Astfel, întreaga filozofie politică a lui Rousseau ca ştiinţă practică e schiţată în aceste câteva pagini, care ne dau o idee destul de clară despre ce înţelegea el printr-un „guvernământ democratic, temperat cu înţelepciune“.* Un asemenea regim leagă strâns laolaltă cea mai strictă egalitate dintre cei puţini şi cei mulţi cu cel mai deplin respect al majorităţii faţă de magistraţii legitimi minoritari, respect la care magistraţii răspund, la rândul lor, cu „un fel de recunoştinţă“. Acest extraordinar de strâns ghem de afecte sociale e perfect descris în următoarea frază: „Nu se cuvine şi, mulţumesc cerului, nici nu este necesar să vă vorbesc[1] de stima pe care o pot aştepta de la voi astfel de oameni; egalii voştri prin educaţie, ca şi prin drepturile naturii şi ale naşterii lor, ei sunt inferiorii voştri prin voinţa lor şi prin preferinţa cuvenită pe care au acordat-o meritului vostru, fapt pentru care şi voi le datoraţi un fel de recunoştinţă.“[2]

Această republică a Genevei seamănă puţin cu cetatea pe cale să se nască, din cel de-al doilea discurs. Cele două comunităţi împărtăşesc totuşi o trăsătură foarte frapantă: ele nu ştiu ce e lupta de clasă. În cetatea cea virtuoasă, ca şi în cea care se naşte din corupţie, există un deplin acord faţă de inegalitate – acord ce rezultă din frauda celor bogaţi şi neajunsurile celor săraci în primul caz, din meritul celor bogaţi şi tendinţa de dreptate a celor săraci în al doilea caz, dar acord total în ambele

* Cf. *Discurs asupra originii şi fundamentelor inegalităţii dintre oameni*, trad. rom. cit., pp. 54–55 (*n.t.*).

1. Rousseau se adresează aici în special magistraţilor patricieni.
2. Cf. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, ed. cit., p. 118 (trad. rom. cit., p. 62 – *n.t.*).

cazuri. Încă o dată, Rousseau detestă – am fi tentați să spunem: dezaprobă – lupta de clasă, în vreme ce pune dominația de clasă în centrul perspectivei sale și în vreme ce acest „democrat“ proclamă o „lege de fier a oligarhiei“.* Desigur, când poporul se revoltă, el are, dacă vrem, dreptul s-o facă, dar atunci devine o populație răzvrătită, dă frâu liber lăcomiei sale, nedreptății și amorului său propriu: el începe să semene cu cei bogați. Am putea spune: tocmai prin respectul lor față de cei bogați, când aceștia o merită cât de cât, se ridică cei săraci deasupra condiției lor și chiar deasupra condiției celor bogați.

Ca să rezumăm acest punct: Rousseau, chiar dacă este, ca să spunem așa, obsedat de problema inegalității, nu examinează lupta de clasă în sine. Nu vede în ea decât o modalitate, care-i este deosebit de antipatică, a corupției antrenate de inegalitate. Fenomenul inegalității care-l interesează, cel pe care-l studiază în al doilea discurs, este acela care se desfășoară într-o societate altminteri omogenă și care e mijlocită de psihologia individuală, nu de psihologia de clasă: „Dacă ar fi aici locul să intrăm în detalii, aș explica cu ușurință cum, fără chiar ca guvernământul să se amestece, inegalitatea de influență și de autoritate devine inevitabilă între indivizi de îndată ce, reuniți în aceeași societate, ei sunt siliți să se compare între ei și să țină seama de deosebirile ce le găsesc în modul cum trebuie să se folosească în permanență unii pe alții.“[1]

Fenomenul pe care Rousseau nu-l analizează, sau pe care dorește să-l prevină, este mișcarea prin care fiecare clasă se separă, se afirmă, devine conștientă de ea însăși și pretinde pentru ea însăși întreaga putere politică sau o parte din ea. Această mișcare e desigur efectul și cauza a tot felul de „pasiuni“ pe care Rousseau are toate motivele să vrea să le prevină. Dar aceste porniri ale sufletului sunt la fel de motivate, amplificate și, în cele din urmă, corectate de argumentele raționale pe care diversele clase le avansează în sprijinul revendicărilor lor politice.

În Geneva pe care o schițează Rousseau, legătura dintre clase e atât de strânsă, încât fiecare dintre ele este ținută într-o fericită imobilitate, în care se poate bucura de ea însăși. Invidia celor săraci este prevenită prin respectul lor față de cei bogați, iar disprețul celor bogați este prevenit de recunoștința lor față de cei săraci: „pasiunile“ alienante astfel private de sursa de alimentare, fiecare poate fi ceea ce este, lăsându-se

* Sintagmă utilizată, în 1911, de sociologul german Robert Michels, specialist în teoria elitelor. „Legea de fier a oligarhiei“ este un concept utilizat în sociologie, pentru a descrie tendința oricărei organizații de a produce o elită oligarhică (*n.ed.*).

1. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, ed. cit., pp. 188–189 (trad. rom. cit., pp. 151–152 – *n.t.*).

fără nici o oprelişte în seama sentimentului existenţei. Doar că nu aşa se petrec lucrurile, nici măcar la Geneva, după cum Rousseau ştia prea bine. Fiinţa dotată cu raţiune nu se lasă imobilizată astfel.

Cele două democraţii

Să reluăm firul discuţiei. Aşadar, membrii cetăţii care e pe cale să se nască se repartizează şi se împart în două mari categorii: cei a căror imaginaţie se întinde mult dincolo de corpul propriu şi care simt, din această extensie a condiţiei lor, o satisfacţie orgolioasă sunt cei bogaţi; cei a căror imaginaţie rămâne în limitele propriului corp, un corp uneori rănit în integritatea sa de munci grele şi privaţiuni, iar în înfăţişarea sa de veşminte de proastă calitate sau uzate, şi care simt, prin această împuţinare a condiţiei lor, un amestec variabil de umilire, resentiment şi mânie, sunt cei săraci. În procesul de conştientizare sau de formare a calităţii de cetăţean, cei dintâi se văd şi se vor membri ai unei cetăţi a celor bogaţi – doar cei bogaţi, desigur, sunt cu adevărat cetăţeni! –, iar cei din urmă se văd şi se vor membri ai unei cetăţi a celor săraci – doar cei săraci, desigur, sunt cu adevărat cetăţeni, pentru că cei bogaţi îşi pot cumpăra şederea în oricare cetate! Dar oricât de interesaţi şi de părtinitori ar fi membrii celor două grupuri, oricât de înrădăcinate ar fi „pasiunile" şi demersurile lor în imaginaţia identificatoare – numai noi suntem cetatea! –, între ei se instalează în mod necesar o dezbatere despre definirea cetăţii. Poate fără voia lor, ei sunt mai mult decât ceea ce sunt.

Cel bogat vrea mai mult decât să-şi păstreze sau să-şi sporească bunurile. Cel sărac vrea mai mult decât să pună mâna pe bunurile celui bogat sau să obţină distribuirea acestora. Cel bogat vrea să dea tonul cetăţii, să fie recunoscut drept unul dintre *primii* cetăţeni. Cel sărac vrea să fie parte a cetăţii, să participe la treburile ei, să-şi dea părerea întocmai precum cei bogaţi, pe scurt să fie recunoscut în *demnitatea* lui de cetăţean. Mişcarea de politizare, prin care şi unii, şi ceilalţi devin cetăţeni, transformă confruntarea aproape animalică dintre cei care au şi cei care n-au – „animalică" pentru că sentimentul corpului joacă în acest caz un asemenea rol – în dezbatere despre „onoruri" sau „demnitate". Cetatea ia naştere în această mişcare unde cupiditatea se dezvoltă în mândrie. Cetatea îşi capătă forma din dezvoltarea formei umane. Omul se formează în interiorul ei, desfăşurându-şi şi parcurgându-şi fiinţa de la corp la suflet.

Să analizăm mai îndeaproape procesul prin care cetatea se eliberează de dominaţia socială în care-şi are rădăcinile. Ceea ce te face demn să cârmuieşti este, în primul rând, în ochii membrilor societăţii, inevitabil părtinitori, o calitate socială, o calitate „prepolitică", de pildă, mai cu seamă, bogăţia sau naşterea drept cetăţean liber. Apoi, cu cât cetatea prinde contur, cu cât *polis*-ul devine, dacă pot spune astfel, mai politic, ceea ce te face demn să cârmuieşti este tot mai mult o calitate propriu-zis politică, pe care Aristotel o numeşte chiar *virtute politică*.[1] Tocmai această mişcare de revendicare partizană a virtuţii politice e descrisă în modul cel mai nobru şi în acelaşi timp cel mai subtil în cartea a III-a a *Politicii*. Să analizăm pe scurt nervul argumentaţiei din capitolele 9–13.

Aristotel, aşa cum vom vedea, nu este duşman al democraţiei, dar e foarte diferit de democraţii sau de republicanii moderni, care sunt extraordinar de preocupaţi de moralitatea noastră, care sunt permanent pe urmele egoismului sau individualismului nostru şi ne îndeamnă insistent la tot felul de sacrificii. El e mai preocupat de limitele inteligenţei noastre, decât de slăbiciunile sau de neajunsurile voinţei noastre. (Tocmai de aceea, citirea sa e atât de liniştitoare şi lămuritoare.) Problema cu noi, spune el, este că, bogaţi sau săraci, ne evaluăm eronat treburile proprii şi că fiecare dintre cele două tabere „rosteşte dreptatea până la o anumită limită, considerând că numeşte dreptatea în mod universal"[2]. Fiecare teză partizană despre justiţie îşi are limitele proprii, pe care Aristotel le pune în evidenţă fără nici o înverşunare polemică. Ceea ce ne interesează aici este limita pe care, ca să spunem aşa, ele o împărtăşesc, defectul care le este comun. Sunt săgeţi lansate, fără îndoială, cu vigoare (vigoarea convingerii că dreptatea e de partea ta), dar ele nu-şi ating ţinta, fiindcă arcaşii ţintesc prea aproape. Aceste teze lansate spre cetate nu ating cetatea. Critica lui Aristotel este foarte simplă şi foarte puternică. Termenul critică este aproape prea agresiv. Aristotel nu opune un ideal imparţial diverselor revendicări partizane, el se mărgineşte să arate că aceste revendicări conturează cetăţi care nu seamănă cu cetatea – nu cu cetatea ideală, dar nici măcar cu cetăţile pe care le avem sub ochi. Cetatea însăşi, fenomenul însuşi al cetăţii, ceea ce „vedem zi de zi", ar fi spus Montesquieu, e ceea ce constituie critica acestor teze partizane despre cetate.

Mai exact, aceste teze partizane implică şi scot în relief asocieri al căror conţinut a ceea ce au *comun*, dacă pot să mă exprim astfel, este vizibil

1. Vezi *Politica*, 1280b 5, 1281a 7 (trad. rom. cit., pp. 167–168 – *n.t.*).
2. *Ibid.*, 1280a 21–22 (trad. rom. cit., p. 167 – *n.t.*).

inferior celui al cetății. Cetatea oligarhilor, de exemplu, seamănă cu o societate pe acțiuni: fiecăruia după capitalul său![1] Nu e cu adevărat o cetate. În ce o privește, cetatea democraților pare organizată mai degrabă „în vederea unei alianțe militare, pentru a nu suferi din partea nimănui vreun neajuns"[2]. Am putea la fel de bine numi „cetate" o zonă de schimburi comerciale sau un spațiu al căsătoriilor dintre persoane din cetăți diferite. În toate aceste cazuri, viața „cetății" nu are nimic propriu-zis civic. Trebuie totuși ca, de vreme ce există, cetatea să aibă o viață proprie, trebuie ca „viața politică" – viața *polis*-ului – să aibă un conținut propriu! Care este acest conținut? Știm răspunsurile lui Aristotel: participarea la fericire – τὸ μετέχειν εὐδαιμονίας [*to metéchein eudaimonías*] – , viața conformă alegerii deliberate – τὸ ζῆν κατὰ προαίρεσιν [*to zen katá proáiresin*] – sau viața trăită în vederea unor fapte bune – τῶν καλῶν πράξεων χάριν [*ton kalón práxeon chárin*].[3]

Aceste afirmații ale lui Aristotel sunt justificate, în orice caz explicitate, în alte locuri din scrierile sale politice, în special în *Etica nicomahică*. În același timp, nu ne putem abține să nu ne gândim că Aristotel face aici un salt. Cetatea are – suntem foarte convinși – o viață proprie, dar rămânem uluiți în ce privește definirea acestei vieți proprii: oare nu există tot atâtea vieți politice diferite câte cetăți – cel puțin câte tipuri de cetăți – există? Cu cât suntem mai competenți, pare-se, cu atât reușim să distingem tipurile de cetate, așa cum face Montesquieu:

> Deși toate statele au, în general, același scop, anume conservarea lor, fiecare stat are pe lângă aceasta și scopul său particular. Lărgirea hotarelor era scopul Romei; războiul, cel al Lacedemonei; religia, cel al legilor iudaice; comerțul, cel al Marsiliei; liniștea publică, cel al legilor Chinei; navigația, cel al legilor din Rhodos; libertatea naturală este scopul orânduirii sălbaticilor; în general, desfătările principelui, este acela al statelor despotice; gloria principelui și cea a statului, cel al monarhiilor; independența fiecărui particular este scopul legilor Poloniei; și, ceea ce decurge de aici, asuprirea tuturor.
>
> Există, de asemenea, în lume o națiune care are ca scop direct al organizării sale de stat libertatea politică...[4]

De altfel, nu ne sugerează oare chiar Aristotel același lucru atunci când, după ce reamintește că cetatea reprezintă „comunitatea clanurilor

1. *Ibid.*, 1280a 25–31 (trad. rom. cit., p. 167 – *n.t.*).
2. *Ibid.*, 1280a 34–35 (trad. rom. cit., p. 167 – *n.t.*).
3. *Ibid.*, 1280a 33–34 și 1281a 2–3 (*cf.* trad. rom. cit., p. 169 – *n.t.*).
4. *De l'esprit des lois*, XI, 5 (*Despre spiritul legilor*, trad. rom. cit., pp. 194–195 – *n.t.*).

și a satelor în vederea unei vieți desăvârșite și autarhice", adaugă imediat: „Aceasta înseamnă, așa cum am spus-o, o viață bună și fericită"?[1] Sintagma ὡς φαμέν [*hos phamén*], pe care Pellegrin și Tricot o traduc prin *selon nous* „în opinia noastră" [„așa cum am spus-o (noi)", în trad. rom. – *n.t.*], poate trimite la doctrina specifică a lui Aristotel și a școlii sale, dar și la uzul curent al limbii eline în epocă, *eudaimonía* și *kalón* devenind în acest caz pentru noi cuvinte greu traductibile exact, cuvinte care nu-și au sensul deplin decât pentru gura și urechea unui grec. Ar fi de-a dreptul incompetență din partea noastră să vrem să generalizăm – sau să universalizăm – tezele lui Aristotel. Aceste rezerve și întrebări, pe care trebuie să le avem mereu în minte, nu trebuie totuși să ne împiedice să examinăm mai îndeaproape elementele răspunsului lui Aristotel și să încercăm, dacă nu să le generalizăm, măcar să ni le însușim – așadar, „alegerea deliberată", „fericirea" și „faptele bune".

În cazul „alegerii deliberate", nu avem o dificultate de principiu, chiar dacă n-o înțelegem neapărat ca Aristotel. Ne aflăm în prezența unui element care ne este familiar, nouă, care aspirăm la o societate rațională și care ne străduim să înțelegem viața individuală și colectivă potrivit modelului actantului rațional. Actantul rațional, societatea organizată rațional presupun, desigur, *self-government* și viață civică. În privința tuturor acestor puncte, suntem în consens cu Aristotel. Totuși, n-ar trebui să ignorăm o diferență importantă. Pentru Aristotel, alegerea deliberată își află cel mai potrivit cadru în viața politică. Or, în ce măsură aceasta e mai „proairetică" decât, de pildă, viața economică? Am crede mai degrabă contrariul, noi, care cerem adeseori ca țara să fie guvernată, nu „administrată ca o întreprindere", ceea ce sugerează că șefii de întreprindere acționează în mod rațional, în vreme ce oamenii politici sunt mânați de „pasiuni", ideologii sau, pur și simplu, de o dorință prea stăruitoare de a fi realeși. Cu toate acestea, chiar fără a aprofunda subiectul, nu e greu să distingem cel puțin anumite motive pentru care Aristotel vedea în viața politică mediul prin excelență în care se manifestă *proáiresis*. Într-un cuvânt: mizele sunt mai vaste decât în orice alt domeniu, de vreme ce aici ele privesc *totul*, viața și moartea acestui tot. Există o diferență calitativă între falimentul unei întreprinderi și dispariția sau distrugerea unui stat. Prin urmare, tocmai în viața politică libertatea de acțiune este cea mai mare, iar „alegerea deliberată" întâlnește incertitudinile cele mai tulburătoare. Această libertate de acțiune este atât de

1. Vezi *Politica*, 1281a 1–2 (trad. rom. cit., p. 169 – *n.t.*).

mare, iar această „alegere deliberată“ atât de incertă, încât cetățenii nu încetează să se împartă în tabere opuse, chiar dușmane. Când cerem ca țara să fie condusă „ca o întreprindere“, poate că dăm, de fapt, înapoi în fața amplorii posibilelor politice, pe care *prodíresis* încearcă să le țină în frâu.

Celelalte elemente specifice vieții politice potrivit lui Aristotel sunt deci „fericirea“ și „faptele bune/frumoase“*. În privința acestui punct, suntem de-a dreptul sceptici, sau și mai rău. Obișnuim să spunem, ca Benjamin Constant: „Guvernul să se mulțumească să fie just, avem noi grijă să fim fericiți.“ Sau, dacă se amestecă în fericirea noastră, s-o facă pentru a ne garanta „dreptul inalienabil“ – potrivit Declarației de Independență a Statelor Unite – de *„căutare* a fericirii“. Cât despre frumusețe, ce poate fi mai relativ, mai subiectiv în ochii noștri? Ne imaginăm oare un program electoral care ne-ar promite „fapte frumoase“? În același timp, nu ne e imposibil să dăm sens și forță politică acestei ultime noțiuni. La urma urmei, frumosul e ceea ce mulți admiră; și, reciproc, ceea ce mulți fac împreună e rareori lipsit de o anume frumusețe. În acest sens, ce e mai frumos decât o acțiune comună, sau o acțiune pentru marea masă, ce e mai frumos decât cetatea? Iar dacă e vorba de frumusețile artei, ele se vor afla eminamente în imitarea fidelă a marilor lucruri comune sau pentru marea masă, îndeosebi a marilor fapte. În vreme ce grecii situau frumusețea în lucrurile înseși, noi o plasăm mai degrabă în privirea spectatorului sau a artistului, astfel încât frumusețea este pentru noi separată de orice idee explicită de grandoare: de vreme ce frumusețea se află în privirea noastră, cel mai mic lucru – de pildă, trei prune într-o compotieră – poate fi cel mai frumos. Dacă ne desprindem însă cât de cât de comoditatea sau lenea spectatorului, de dorința ca totul să fie mai mic decât privirea noastră, vom atribui înțeles seriei de noțiuni care, în definiția lui Aristotel, sunt solidare: autarhie, perfecțiune, fericire și frumusețe. Acesta e locul în

---

* Deplasarea dinspre moral spre estetic a argumentației din acest alineat e realizată de P. Manent – pornind de la sintagma aristotelică τῶν καλῶν πράξεων χάριν [*ton kalón práxeon chárin*] „în vederea unor fapte bune/frumoase“ – pe baza analogică a similitudinii unor aspecte semantice ale termenului grecesc καλός [*kalós*] „frumos; bun“ cu ale celui francez *beau* „frumos; bun“ din traducerea (*les belles actions* „faptele bune/frumoase“) utilizată de autor. În aceste condiții, termenul „[fapte] bune“ din traducerea în limba română a sintagmei aristotelice trebuie înțeleasă, la rândul ei, din perspectiva configurației semantice a termenului grecesc. Așadar, „[fapte] bune“ înseamnă – în argumentația din acest alineat al traducerii în limba română – și „[fapte] frumoase“ (*n.ed.*).

care viața umană se pune în ordine, iar noțiunile enumerate sunt tot atâtea aspecte ale acestei puneri în ordine. Contribuie mai mult la cetate tocmai cei care contribuie mai mult la această punere în ordine și despre care se consideră din această cauză că au mai multă „virtute" sau „excelență politică".[1]

Bineînțeles, această punere în ordine nu e de la sine înțeleasă. Ea trebuie instituită. Diferitele modalități ale acestei instituiri sunt diferitele regimuri. Îi regăsim pe cei puțini și pe cei mulți. Nu revin asupra modului în care cetatea se înrădăcinează în diviziunea socială și se străduiește, întotdeauna într-un mod imperfect, s-o depășească. Dar mai trebuie să subliniez un aspect capital al acestui proces. Cetatea cea adevărată capătă existență, sau mai exact tinde spre existență, prin efortul celor mulți de a participa la cetatea celor puțini. În acest sens, politizarea se confundă cu democratizarea, cetatea cu democrația, mai exact cu mișcarea spre regimul democratic. Dar atenție! Nu orice „majoritate" e capabilă să participe la cetatea adevărată, cea care are loc și pentru minoritatea bogaților, și pentru numărul și mai mic al „excelenților" sau al „virtuoșilor". Acesta e cercul cetății și al democrației pe care Aristotel îl explorează cu un tact incomparabil în argumentația din cartea a III-a: cetatea la care poporul nu participă nu este o adevărată cetate; dar, pentru ca poporul să participe la cetate fără s-o distrugă, el trebuie făcut vrednic de o asemenea participare. Cetatea cea bună educă poporul ca să fie în stare să ia parte la viața cetății.

Ciclul politic modern a reluat, amplificat și transformat profund ciclul politic grecesc. În ambele cazuri, desigur, vectorul istoriei politice este un vector de democratizare. Dar în națiunile europene moderne, spre deosebire de ceea ce se petrecea în cetățile grecești, confruntarea dintre cei mulți și cei puțini a fost decisiv mediatizată de Unu – adică de stat, mai întâi regal, apoi republican, dar întotdeauna „monarhic". Această interpunere activă a statului a avut consecințe cât se poate de importante și care nu s-au epuizat încă. Poporul a încetat să mai fie cei mulți, devenind pur și simplu *toți*. Sub ochiul lui Unu, toți au devenit popor, toți au fost egali. Statul modern semnifică, impunându-l, acest *plan al egalității* în care ne-am instalat de două sau trei secole – planul drepturilor egale ale omului, planul condiției umane egale sau asemănătoare. Prin urmare, nici o îndreptățire a celor puțini drept cei puțini nu mai rămâne în picioare: un argument politic sau moral, un argument

1. *Ibid.*, 1281a 1–8 (trad. rom. cit., pp. 170–171 – *n.t.*).

uman nu este acceptabil decât dacă este generalizabil sau universalizabil. Nu mai există, prin urmare, decât un regim politic legitim: democrația.

Trebuie atunci să plângem oare soarta celor puțini? Nu tocmai. Spre deosebire de ceea ce se petrecea în cetatea greacă, cei săraci nu-i mai masacrează pe cei bogați decât în mod excepțional (de-a lungul veacului al XIX-lea, a fost mai degrabă invers), iar cei bogați pot deveni în fine cât de bogați vor. Nu mai există legi de reducere a cheltuielilor de lux! Cum s-a ajuns la această situație? Viața socială și politică, menită până atunci, în primul rând, să diferențieze și să afirme o versiune sau alta a „vieții nobile", s-a orientat spre ușurarea și ameliorarea generală a condiției umane – *the relief of man's estate, the bettering of human condition* – prin munca tuturor. Dar dacă sarcina tuturor devine ameliorarea condiției tuturor, sau a condiției umane generale, diferențele de condiție dintre oameni își pierd din puterea lor structurantă. Se pune acum problema de a acumula bunuri și servicii ca să ne asigurăm – potrivit expresiei frapante a lui Hobbes – pentru totdeauna drumul dorinței noastre viitoare. Or, a fost șansa celor bogați – sau, dacă vreți, a celor puțini – că o asemenea acumulare nu are un instrument mai eficient decât dispozitivul capitalist rezumat în societatea pe acțiuni. Vă amintiți, aceasta definește, potrivit lui Aristotel, ideea oligarhică – parțială și părtinitoare, dar justă până la un anumit punct – a cetății. Ei bine, această cetate oligarhică triumfă în mod util, sub forma capitalismului, în chiar interiorul democrației. Această oligarhie industrială nu este, ca atare, legată de un cadru politic anume: domeniul său natural de acțiune este lumea, piața mondială. Bineînțeles, drept consecință a includerii ei în democrație, această oligarhie ignoră originea nobilă: este membru oricine demonstrează aptitudini de care are nevoie piața.

Astfel, în dispozitivul contemporan, democrația a ieșit dintre hotarele cetății, vreau să spun ale națiunii. Egalitatea triumfă în această democrație nelimitată în care fiecare e seamănul fiecăruia. Dar și oligarhia a ieșit dintre hotarele cetății, sau ale națiunii, iar inegalitatea triumfă în această concurență în care nu există o limită la prețul pe care suntem gata să-l plătim pentru cei pe care-i apreciem. Pe scurt, toți sunt egali, și fiecare om are prețul său.

Problema nu e atunci că societatea e prea egală, egală până la nediferențiere – chiar dacă această critică „de dreapta" nu e lipsită de argumente –, nici că e prea inegală – chiar dacă această critică „de stânga" nu e nici ea lipsită de motive. Mai curând, această egalitate și această inegalitate se manifestă în două afirmații paralele, care cuprind întreaga lume umană, dar care nu se întâlnesc, ca să spunem așa, niciodată, sau

din ce în ce mai puțin, fiindcă ele depășesc din ce în ce mai mult cadrul oricărui dialog semnificativ posibil – cadrul propriu-zis politic. Aș vrea să închei în acest punct.

Trăim cu toții astăzi sub o dublă și contradictorie somație: fiți cât se poate de egali, tot mai egali, tot mai asemănători; fiți cât puteți de inegali, tot mai performanți, tot mai „scumpi“. Or, aceste două moduri ale umanității – folosesc anume limbajul lui Spinoza – nu mai găsesc un dispozitiv politic – formă și regim – capabil să le „amestece“ într-o proporție bună. Ele nu se îmbină decât în subiectul individual care, așa cum am mai spus, este în permanență somat să etaleze semnele egalității, ca și ale inegalității sale. Compătimitor și competitiv, așa este eroul timpurilor noastre. A fi compătimitor dar competitiv, a fi competitiv dar compătimitor – iată dublul imperativ categoric sub care ne străduim să avansăm.

Or, presiunea acestui imperativ formează oare un tip uman cu adevărat desăvârșit sau, cel puțin, suficient de definit pentru a da o formă sau o fizionomie umanității democratice contemporane? Majoritatea tipurilor umane anterioare se bazau pe diviziunea socială pe care o transfigurau. Vocația lor morală era deopotrivă rafinarea și corectarea unei poziții sociale. Stăpânul, educat în spiritul superiorității, corectat de justiție sau de umanitate, devenea patricianul demn și capabil să guverneze, putea chiar să devină cel mărinimos. Sluga, educată în spiritul supunerii, devenea – îndreptată de mândrie – cetățeanul demn și capabil să ia parte la guvernare, putea chiar să devină, în mod firesc, omul drept sau omul moral. Aceste notații sunt foarte sumare. Ceea ce vreau să spun e că egalitatea și inegalitatea nu intrau în structura ființei noastre morale decât ținând cont explicit una de cealaltă și doar în două moduri: definindu-se una împotriva celeilalte și lăsându-se îndreptate una de cealaltă. De acum înainte, egalitatea și inegalitatea se află detașate de această condiționare reciprocă și sunt deci afirmate necondiționat: ele implică ființa umană în întregul ei, propunându-se, una, ca principiu de identificare, cealaltă ca principiu de diferențiere. Individul e desigur eliberat de necesitatea de a fi stăpân sau slugă, de confruntarea dificilă dintre cei puțini și cei mulți, dar e străbătut de contrastul dureros dintre o egalitate totală și o inegalitate fără limite.

II. ENIGMA ROMEI

1. Roma și grecii

Cercetarea noastră e pusă în mişcare şi orientată de problema formelor politice. Cele două mari forme politice, cele două forme-mamă ale lumii antice sunt cetatea şi imperiul. Forme-mamă, cetatea şi imperiul sunt deopotrivă forme polare: cetatea este cadrul îngust al unei vieți agitate în libertate, imperiul e domeniul imens al unei vieți paşnice sub un stăpân. E limpede că trecerea directă de la o formă la alta este imposibilă. În lumea greacă, dacă imperiul lui Alexandru „a urmat" cetății, el n-a provenit din vreuna dintre cele două cetăți dominante, Atena sau Sparta, nici din Teba, ci a ieşit din „monarhia tribală" a Macedoniei. Este de altminteri un soi de regulă generală, de lege a fizicii formelor politice: acestea nu se transformă nemijlocit una în alta. Avem exemplul la îndemână al Europei înseşi: națiunile moderne nu s-au născut din cetățile medievale, ci din ciudatele corpuri politice care au fost monarhiile naționale, produse de un operator politic propriu Europei, „regele creştin". Experiența istorică greacă a stabilit, ca şi cea europeană, că formele politice sunt cu adevărat forme, cu alte cuvinte că, deşi au desigur fiecare originea lor, ele nu sunt momente sau aspecte ale unui proces, ele există prin ele însele, iar de la una la alta nu există continuitate, ci ruptură. Or, există o excepție de la această regulă sau lege, unic exemplu al unei forme politice care se transformă nemijlocit într-o altă formă politică, al unei cetăți care se transformă direct în imperiu. La Roma, sau pornind de la Roma şi sub numele de Roma, s-a dezvoltat un fenomen politic realmente unic, fenomen contrar ontologiei înseşi a politicului, dacă-mi pot îngădui să mă exprim astfel, şi anume continuitatea şi comunicarea efective şi directe între cele două forme-mamă şi opuse, cetatea şi imperiul.

De ce a fost atât de diferită dezvoltarea Romei, care a început tot ca o cetate, de cea a Atenei? Este o întrebare pe care istoricii o întâlnesc inevitabil, dar care este rareori tematizată de ştiința politică, deşi se referă la o chestiune fundamentală a ordinii politice. În ce constă diferența

dintre dinamica Atenei şi cea a Romei? Aceasta e deci întrebarea pe care trebuie să ne-o punem.

Atena și Roma

Pentru această cercetare de „fizică politică comparată", putem pleca de la un fenomen de opinie foarte revelator: în ciuda cumplitelor atrocități legate de istoria sa, Roma s-a bucurat de-a lungul veacurilor de un imens prestigiu, în vreme ce, în pofida gloriei filozofilor şi artiştilor ei, Atena n-a fost niciodată considerată drept un obiect politic demn de imitat şi nici, înainte de secolul al XIX-lea, admirat. Vom găsi o expresie deosebit de elocventă a acestui tratament inegal în documentul care lămureşte şi justifică prima acțiune de întemeiere republicană din epoca modernă, şi anume în *The Federalist Papers.*[1]

Să luăm, de pildă, *The Federalist* nr. IX, redactat de Hamilton, şi să citim primul paragraf:

> O uniune solidă va fi de cea mai mare importanță pentru pacea şi libertatea Statelor, ca o barieră împotriva facțiunilor interne şi a insurecțiilor. Nu putem citi istoria micilor republici din Grecia şi Italia fără a fi îngroziți şi dezgustați de spectacolul tulburărilor de care erau neîncetat frământate şi al înlănțuirii rapide a răzmerițelor care le mențineau într-o stare de veşnică oscilație între extremele tiraniei şi anarhiei. Dacă întâmplător reapare liniştea nu e decât ca să alcătuiască un contrast trecător cu îngrozitoarele furtuni care-i urmează. Dacă privirea se odihneşte, din loc în loc, pe intervale de fericire, nu ne putem opri la ele fără un amestec de păreri de rău, gândindu-ne că aceste scene plăcute vor dispărea sub valurile vijelioase ale răzvrătirii şi patimii partidelor. Dacă raze de slavă străpung, vreme de o clipă, bezna, ele nu ne orbesc cu o strălucire trecătoare şi evanescentă decât pentru a ne face să deplângem cu şi mai multă amărăciune neajunsurile unei guvernări care a denaturat orientarea şi a adus atingere măreției acestor talente sclipitoare şi acestor calități eroice care au adus un renume atât de meritat pământului care le-a zămislit.[2]

Judecata politică este fără echivoc: „veşnică oscilație între extremele tiraniei şi anarhiei".

---

1. *The Federalist Papers* prezintă noua Constituție a Statelor Unite electorilor din New York pentru a le solicita s-o ratifice. Vezi L. Bouvet şi Th. Chopin, *Le Fédéraliste. La démocratie apprivoisée*, „Le Bien commun", Michalon, Paris, 1997.

2. Vezi *Le Fédéraliste* [1788], de A. Hamilton, J. Jay şi J. Madison, LGDJ, Paris, 1957, pp. 58–59.

Citez acum *The Federalist* nr. X, scris de Madison:

Din toate acestea, trebuie să tragem concluzia că o democraţie pură, vreau să spun o societate compusă dintr-un mic număr de cetăţeni care se adună şi se guvernează ei înşişi, nu are nici un remediu împotriva efectelor rele ale dezbinării [*no cure for the mischiefs of faction*].[1]

No cure! Nici un remediu! Puţin mai departe, Madison arată că, graţie reprezentării politice, suntem în măsură să vindecăm boala altminteri incurabilă a democraţiei: „O republică, înţeleg prin aceasta o guvernare în care ideea de reprezentare [*the scheme of representation*] există, deschide o perspectivă diferită şi promite remediul pe care-l căutăm." Şi explică prin ce diferă republica de „*pure democracy*" – pe care noi am numi-o mai degrabă democraţie directă:

Democraţia şi republica diferă în două puncte esenţiale: 1) delegarea guvernării, în republică, către un mic număr de cetăţeni aleşi de popor; 2) numărul mai mare de cetăţeni şi o întindere mai mare din ţară asupra cărora republica se poate întinde.[2]

Nu putem zăbovi asupra acestei chestiuni atât de interesante a guvernului reprezentativ – invenţia politică modernă *cea* mare. Să ne limităm la comparaţia dintre Atena şi Roma. Am observat că Hamilton nu includea Roma printre „micile [*petty*] republici din Grecia şi Italia". Nu pentru că ar fi simţit neapărat multă simpatie pentru Roma, pe care a numit-o, în *The Federalist* nr. VI, „nesătulă de cuceriri şi masacre"[3]. Dar Roma constituia, fără îndoială, un caz diferit, de vreme ce, în *The Federalist* nr. XXXIV, după ce a analizat un defect aparent redhibitoriu al instituţiilor politice romane – faptul că autoritatea legislativă rezida în două legislaturi independente şi reprezentând interese opuse, comiţiile centuriate (*comitia centuriata*) şi comiţiile tribute (*comitia tributa*)* –, Hamilton a conchis: „Şi totuşi, aceste două legislaturi au coexistat vreme de veacuri, iar republica romană a atins culmea măreţiei umane." Oricare i-ar fi fost greşelile sau viciile, Roma nu era *petty*.

Dacă am vrea să dăm o idee ceva mai completă despre aprecierea pe care Părinţii fondatori o aveau faţă de Roma, ar trebui să cităm

1. *Ibid.*, p. 72.
2. *Ibid.*, p. 73.
3. *Ibid.*, p. 37.
* Comiţiile erau adunări ale poporului pentru alegerea magistraţilor etc. Se numeau „centuriate" şi „tribute", după modul de votare – pe centurii şi triburi. Mai existau şi comiţiile curiate (*comitia curiata*), pentru votarea pe curii (*n.ed.*).

The Federalist nr. LXIII, scris probabil de Madison, unul dintre cei care şi-au propus să demonstreze utilitatea unui senat.

Scopul nostru aici nu era atât să recapitulăm opinia pe care republicanii cei mai avizaţi ai epocii moderne o aveau despre Roma, cât să înţelegem cât de mult dispreţuiau Atena în calitatea ei de corp politic. Nu putem, desigur, să rămânem la această opinie, oricât de autorizată ar fi ea. Nu ne putem mulţumi să spunem că o cetate ca Atena era pradă facţiunilor şi oscila neîncetat între tiranie şi anarhie, ceea ce de altfel nici nu este exact, aşa cum o sugerează îndeajuns informaţiile oferite în prima parte a acestei cărţi. Trebuie să ne formăm o idee ceva mai precisă cu privire la ceea ce a fost, din punct de vedere politic, Atena. Fără a intra câtuşi de puţin într-o naraţiune istorică, trebuie să încercăm să regăsim schema dinamică a istoriei ateniene. Vom dispune astfel de un termen de comparaţie care ne va permite apoi să înţelegem mai bine ce a avut specific şi original dezvoltarea politică romană.

Atena şi Roma au avut multe trăsături comune, ambele fiind cetăţi independente şi republici libere. Ce-au avut ele, mai ales, în comun? Ce trăsătură, ce caracteristică? După cum spunea Platon, „fiecare [cetate] reprezintă mai multe cetăţi şi nu doar «o cetate» [...]. Orice s-ar petrece, [într-o cetate] sunt, de fapt, două, duşmane între ele, una a săracilor, cealaltă a bogaţilor“[1] În limbaj modern, am spune că principiul mişcării, la Atena, ca şi la Roma, era lupta de clasă, sau războiul claselor. Dar acest război a îmbrăcat forme foarte diferite în cele două cazuri. Să începem prin a examina din această perspectivă istoria Atenei.

Rezumatul cel mai sugestiv al istoriei politice a Atenei şi cel mai lămuritor pentru ceea ce urmărim se află în *Statul atenian* de Aristotel.

În textul de care dispunem (începutul tratatului s-a pierdut), expunerea lui Aristotel începe cu Solon. Solon, ne spune el, a fost „primul care a devenit conducătorul poporului – τοῦ δήμου προστάτης [*tou démou prostátes*]“[2]. Înaintea reformelor pe care le-a introdus, existau disensiuni între aristocraţie şi popor. Regimul – ἡ πολιτεία [*he politéia*] – era întradevăr oligarhic: „săracii, împreună cu femeile şi copiii lor, erau robiţi celor bogaţi, purtând numele de clăcaşi şi şesari“ – τὸ δουλεύειν [*to douléuein*]. Potrivit formulei frapante a lui Aristotel, „ei nu aveau de fapt nici un drept οὐδενὸς μετέχοντες [*oudenós metéchontes*]“.[3] Nu e de

1. *Republica*, 422e (trad. rom. cit., p. 202 – *n.t.*).
2. *Statul atenian*, 2, 2–3 (trad. rom. de Ştefan Bezdechi, Editura Agora, 1992, p. 24 – *n.t.*).
3. *Ibid.*, 2, 3 (trad. rom. cit., p. 24 – *n.t.*).

mirare, aşadar, că poporul se revoltă împotriva aristocraţiei şi că neînţelegerile devin violente. În cele din urmă, „amândouă partidele, de comun acord, l-au ales pe Solon ca arbitru şi arhonte şi i-au încredinţat orânduirea constituţiei*" – τὴν πολιτείαν [*ten politéian*]. Aceasta s-a întâmplat când el compusese un poem – o „elegie" – despre situaţia ţării sale, poem în care, spune Aristotel, „el apăra faţă de ambele partide adverse şi discuta punctul de vedere al unuia şi al celuilalt partid".[1]

Nu ne-ar servi la nimic, în discuţia de faţă, să urmăm în detaliu expunerea lui Aristotel. Aş vrea doar să scot în evidenţă câteva puncte. Aristotel notează că Solon „arunca întotdeauna pe cei bogaţi vina discordiilor (στάσις [*stásis*])".[2] Ceva mai departe, comentând o acuzaţie împotriva lui Solon – i se reproşa, în fond, un „delict de iniţiat" –, Aristotel spune că „e mai verosimilă versiunea democratică".[3] Şi face lista măsurilor democratice promulgate de Solon pentru a uşura situaţia poporului. Cea mai faimoasă este, desigur, anularea datoriilor (σεισάχθεια [*seisáchtheia*]). Subliniind trăsăturile cele mai democratice ale „constituţiei lui Solon", Aristotel acordă un loc special dreptului de a face apel la un tribunal popular, căci, spune el, când poporul poate să voteze în curţile judiciare, el e stăpân al statului – κύριος τῆς πολιτείας [*kýrios tes politéias*].[4] Trăsătura cea mai specifică a lui Solon constă în faptul că a fost deopotrivă conducătorul poporului şi arbitrul sau mediatorul imparţial între popor şi cei bogaţi sau aristocraţi. Tocmai în această calitate dă el cheia – dă „la"-ul, nota tonică – a întregii istorii politice ulterioare a Atenei. Începând de atunci, Atena se îndreaptă spre democraţie, adică o democraţie tot mai democratică, cetăţenii săi cei mai buni caută o justiţie arbitrală între pretenţiile celor puţini şi cele ale celor mulţi. Roma va organiza aceleaşi elemente – pe cei bogaţi, pe cei săraci şi disensiunile lor – după o formulă diferită şi, mai ales, le va imprima o mişcare cu totul diferită.

Laitmotivul expunerii referitoare la dezvoltarea ateniană după reformele lui Solon este dat de adjective sau verbe derivate din substantivul δῆμος [*démos*] – de exemplu, verbul δημαγωγεῖν [*demagogéin*] –, morfologia cea mai revelatoare fiind forma comparativă sau superlativă a adjectivului δημοτικός [*demotikós*] „popular". Are întotdeauna câştig de

* *Cf.* nota editorului de la p. 25 (*n.ed.*).

1. *Statul atenian*, 5, 2 (trad. rom. cit., p. 25 – *n.t.*).
2. *Ibid.*, 5, 3 (trad. rom. cit., p. 28 – *n.t.*).
3. *Ibid.*, 6, 3 (trad. rom. cit., p. 28 – *n.t.*).
4. *Ibid.*, 9, 1–2.

cauză cel care este cel mai *demotikós*. Aristotel descrie apoi atent – este a doua articulaţie a expunerii – felul în care Pisistrate a introdus tirania la Atena. Problema tiranului şi a tiraniei în experienţa politică şi în reflecţia greacă este evident foarte complexă, fenomenele politice care corespund acestor cuvinte fiind extrem de diverse. După cum se ştie, psihologia tiranului şi a omului tiranic i-a interesat mult pe filozofii greci, în special pe Platon.[1] Ea i-a interesat mult şi pe poeţii tragici, cărora de altminteri Platon le reproşează că sunt „proslăvitori ai tiraniei".[2] Nu este nevoie să intrăm aici în dezbaterea dintre filozofie şi poezie, atât de importantă pentru filozofii greci. Putem, cred, fără a comite o impoliteţe, să rezumăm „perspectiva greacă" asupra tiraniei prin următorul vers din Sofocle: „Lipsa de măsură dă naştere tiranului ὕβρις φυτεύει τύραννον [*hýbris phytéuei týrannon*]."[3] Or, tocmai, s-ar părea că Pisistrate n-avea o fire prea „hybristică". El a aplicat tehnicile tiraniei şi le-a făcut întru câtva „clasice", fără a fi el însuşi un om cu adevărat tiranic. În orice caz, Aristotel subliniază că Pisistrate „a administrat statul mai mult în formele legale decât în chip tiranic". Era chiar „prietenos (φιλάνθρωπος [*philánthropos*]) şi blând şi iertător faţă de cei greşiţi".[4] Şi asta într-o aşa măsură, încât a ajuns o expresie curentă să spui că tirania lui Pisistrate fusese epoca de aur,[5] căci, atunci când fiii săi i-au urmat, tirania a devenit mult mai severă.

De remarcat aici că Pisistrate, deşi la începutul carierei şi-a atras ostilitatea lui Solon, care i-a pus în gardă pe atenieni împotriva intenţiilor

1. Platon studiază psihologia omului tiranic la începutul cărţii a IX-a din *Republica*. La sfârşitul cărţii precedente, el a descris geneza tiraniei: „E vădit că atunci când un tiran creşte, el se dezvoltă din rădăcina unei preşedinţii şi nu încolţeşte din altă parte" (565d 1–2 [trad. rom. cit., p. 376 – *n.t.*]). Şi se întreabă „care este începutul schimbării din preşedinte în tiran". Ceea ce ne interesează aici este cronologia politică. Tirania despre care vorbeşte Platon vine *după* democraţie – ea este ultimul termen al unei eliberări a dorinţelor iraţionale, eliberare care înseamnă pentru agent cea mai deplină sclavie a sufletului. Tirania studiată de Aristotel pornind de la cazul lui Pisistrate vine *înaintea* democraţiei. Sufletele fiind încă „reţinute", tiranul este mult mai puţin tiranic decât va fi mai târziu, chiar dacă anumite tehnici caracteristice tiraniei există deja (cum ar fi formarea unei gărzi personale a tiranului).

2. *Republica*, 586b 7–8 (trad. rom. cit., p. 379 – *n.t.*).

3. Sofocle, *Oedip rege*, 873 (*cf.* trad. rom. de Dan Botta, în *Tragicii greci. Antologie*, ESPLA, Bucureşti, 1958, p. 390: „Trufia creează tiranul" – *n.t*).

4. *Statul atenian*, 16, 2 (trad. rom. cit., p. 38 – *n.t.*).

5. *Ibid.*, 16, 7 (trad. rom. cit., p. 39 – *n.t.*).

sale tiranice, a practicat în fond politica pe care legiuitorul o formulase şi o angajase, adică o politică moderată, vizând o anumită imparţialitate – „de partea lui erau mulţi şi dintre nobili, şi din poporul de jos“[1] – şi comportând astfel chiar un accent democratic. Pentru a înţelege sensul politic al tiraniei greceşti, o putem apropia de statul modern. Există între ele cel puţin o analogie funcţională. În ambele cazuri, este vorba de a introduce o mijlocire între cei mulţi şi cei puţini, şi de a deschide astfel posibilitatea unei acţiuni propriu-zis politice sau publice, punând capăt paraliziei induse de conflictul dintre clase. De exemplu, Pisistrate a luat iniţiativa diverselor „lucrări publice“. Bineînţeles, în ambele cazuri, mijlocirea este afectată de o ambivalenţă extremă. Tiranul antic, ca şi statul modern, poate merge de la cel mai mare bine la cel mai mare rău, poate fi un binefăcător aproape divin – statul providenţial! – sau, dimpotrivă, un monstru distrugător (Nietzsche a caracterizat, într-o frază celebră, statul modern drept „cel mai rece dintre toţi monştrii reci“*). Tirania a fost instrumentul – sau mijlocul – prin care cetatea greacă a fost democratizată, tot aşa cum statul modern a fost instrumentul egalizării condiţiilor în Europa. Această egalizare, sau democratizare, aduce cu sine, în ambele cazuri, o anumită depolitizare: statul, ca şi tiranul, tinde să monopolizeze acţiunea publică, trimiţându-l pe cetăţean la afacerile sale private. Aristotel arată că Pisistrate le dădea bani celor nevoiaşi ca să-şi poată câştiga traiul lucrând în gospodăria lor: astfel, ei nu-şi vor petrece timpul în cetate, ci, dimpotrivă, vor trăi răspândiţi pe întregul teritoriu; şi trăind cât de cât îndestulaţi şi ocupaţi cu treburile lor, nu vor avea nici pornirea, şi nici răgazul să se ocupe de treburile obşteşti.[2]

Aristotel descrie mai departe cum regimul atenian, după reformele lui Clistene, a devenit „mult mai democratic“ decât fusese pe timpul lui Solon; cum, după Maraton, poporul, încrezător acum în forţele sale, a făcut pentru întâia dată uz de legea privind ostracismul; cum, după războaiele medice, cetatea se afla în situaţia de a fi făcut mari progrese, consolidându-se treptat odată cu evoluţia democraţiei; cum – şi Aristotel subliniază o dată în plus încrederea în sine, sau chiar îndrăzneala, crescândă a cetăţii – Aristide i-a sfătuit pe atenieni să obţină „supremaţia [pe mare]“ şi să-şi abandoneze câmpurile pentru a veni să locuiască la oraş – „unde toţi îşi vor putea asigura existenţa, unii slujind ca militari,

---

1. *Ibid.*, 16, 9 (trad. rom. cit., p. 39 – *n.t.*).

* Friedrich Nietzsche, *Aşa grăit-a Zarathustra*, trad. rom. de Ştefan Aug. Doinaş, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 105 (*n.t.*).

2. *Statul atenian*, 16, 3–4 (*cf.* şi trad. rom. cit., p. 38 – *n.t.*).

alții la garnizoane și ceilalți participând la viața politică și astfel vor obține hegemonia". Urmând acest sfat și punând mâna pe putere, au început să se poarte cu aliații ca niște stăpâni (δεσποτικώτερος [*despotikóteros*]).[1]

Vedem astfel cum se desenează arcul, sau cercul, dezvoltării politice ateniene. După ce Solon a dat nota tonică despre care vorbeam, după ce tiranul Pisistrate a început să angajeze această acțiune publică favorabilă poporului, acesta din urmă dobândește tot mai multă forță și cutezanță. În timp ce poporul devine mai puternic în interior, întreaga cetate devine mai puternică în exterior, ajungând „despot" al altor cetăți. Poporul pe care Pisistrate voia să-l țină ocupat departe de oraș este, în cele din urmă, invitat de Aristide să se instaleze în cetate, pentru a îndeplini funcțiile politice și militare ale puterii sau, mai degrabă, ale „hegemoniei".

O ultimă remarcă despre expunerea lui Aristotel. Acesta notează că, după moartea lui Pericle, situația s-a degradat considerabil, pentru că poporul a ales pentru prima oară un conducător care nu avea o reputație bună printre oamenii de bine, care nu era respectat de ei.[2] El se referă, desigur, la Cleon, ale cărui maniere proaste le va evoca ceva mai departe. Și-i trece rapid în revistă pe conducătorii demni de stimă care au fost succesiv în fruntea poporului atenian: „Astfel la început fu conducător al poporului Solon, al doilea Pisistrate, [amândoi] dintr-o familie nobilă și vestită. După desființarea tiraniei, a venit Clistene, din neamul Alcmeonizilor [...]. După aceasta, rivalitatea a început între Xanthippos, șeful democraților, și Miltiade, al aristocraților, apoi între Temistocle și Aristide. După ei Efialte [...]. Pe urmă democrația a fost condusă de Pericle [...]."[3] Aristotel ne oferă aici ceea ce aș fi tentat să numesc „axa binelui" în istoria Atenei, care merge deci de la Solon la Pericle. Or, această axă este formată din succesiunea aproape neîntreruptă a conducătorilor poporului. Ceea ce dă dezvoltării politice ateniene specificitatea, direcția și resortul ei e faptul că s-a bazat pe creșterea puterii poporului, grație unei succesiuni de bărbați eminenți, care i-au stat alături pentru a-l călăuzi.

Dacă ne întoarcem acum spre istoria Romei, suntem obligați să constatăm că nu prezintă nimic asemănător. *Elementele* acestei istorii seamănă mult, am mai spus, cu cele ale istoriei ateniene: de ambele părți,

1. *Ibid.*, 24, 2 (trad. rom. cit., p. 47 – *n.t.*).
2. *Ibid.*, 28, 1 (*cf.* și trad. rom. cit., p. 50 – *n.t.*).
3. *Ibid.*, 28, 2 (trad. rom. cit., p. 50 – *n.t.*).

îi vom găsi pe cei mulţi şi pe cei puţini, disensiunile dintre ei şi bărbaţii eminenţi care sunt, unii, şefii partidei populare, alţii şefii partidei nobile. Putem spune, în plus, că şi la Roma revendicările poporului, ale plebei, au furnizat energia mişcării colective. Dar n-am putea descrie axa istoriei romane ca fiind formată dintr-o succesiune de şefi patricieni ai plebei.[1] Lăsându-l deoparte pe Marius, ale cărui calităţi politice erau mediocre şi care, de altminteri, nu făcea parte din nobilime, am putea aproape spune că Caesar a fost primul şi ultimul dintre ei, în vreme ce republica romană era în agonie. Războiul dintre clase s-a dezvoltat foarte diferit la Atena şi la Roma. Dacă încercăm să rezumăm diferenţa în câteva cuvinte, am putea spune: în vreme ce la Atena creşterea puterii poporului a fost *călăuzită* de o strălucită succesiune de conducători de origine în general aristocratică, la Roma acest proces a fost *controlat* – adică deopotrivă utilizat, deturnat şi împiedicat – de un corp aristocratic care nu-şi avea echivalentul la Atena, şi anume senatul.

După ce şirul de aur s-a rupt odată cu moartea lui Pericle, iar Sparta a ieşit victorioasă din războiul peloponesiac, Atena democratică îşi începe decăderea, care va fi definitivă, în ciuda eforturilor mai mult sau mai puţin energice şi durabile pentru a-şi recăpăta influenţa şi forţa. Dar, deşi ea va trebui să suporte dominaţia monarhiei macedonene, care suprapune peste cetăţile greceşti un fel de „stat federal", potrivit formulei lui Pierre Lévêque, ea nu-şi va schimba niciodată forma. Va rămâne o cetate. Destinul Romei a fost cu totul altul. Republica, rănită în interior de dezbinările cele mai sângeroase, în loc să se prăbuşească, s-a angajat pe un nou drum, sau mai degrabă şi-a continuat expansiunea, dar sub o formă cu totul nouă, forma imperială.

Oricât de frământată a fost istoria Atenei, oricât de mari ar fi fost transformările produse de schimbările de regim, de modificarea

1. În *Vieţi paralele*, Plutarh face din Valerius Publicola pandantul lui Solon: „[Mai mult] Solon nici n-a putut să împiedice pe Peisistratos, când îi presimţise gândul, ci a fost înfrânt, şi tirania s-a înscăunat, iar Poplicola, deşi regalitatea avea putere de multă vreme şi era în vigoare, a doborât-o şi a nimicit-o, dând dovadă de o bărbăţie pe măsura acţiunii [lui Solon] şi având parte şi de un noroc şi o putere care i-a sprijinit bărbăţia" (trad. rom. de N. I. Barbu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1960, vol. I, p. 268 – *n.t.*]). Paralela este aici clar forţată. Tiranul Pisistrate nu seamănă cu tiranul Tarquinius Superbus. El este, în realitate, mai aproape de Solon decât de Tarquinius. Desigur, Solon şi Publicola au în comun faptul că sunt conducători ai poporului şi duşmani ai tiranilor. Dar Publicola dă dovadă mai degrabă de curaj, de virtuţi eroice, decât de măsură: arbitrajul imparţial al lui Solon îi e străin. Plutarh subliniază el însuşi diferenţa dintre atitudinile celor doi faţă de tirani.

circumstanțelor interne și externe, Atena, ca entitate vie, ca „tot" care durează și care păstrează numele de Atena, n-a încetat nicicând să fie cetate. De altfel, dacă Atena „a inventat politicul", ea a dat acestei ciudate activități numele formei politice pe care-o exemplifica – *polis* –, pentru că această activitate apărea ca fiind în mod esențial legată de acestă formă. Chiar în apogeul puterii sale, în vreme ce exercita o dominație foarte riguroasă asupra unei bune părți a Mării Egee, dominație care se întindea deci foarte departe de limitele teritoriului ei, Atena a rămas cetate. În fruntea unei hegemonii maritime, cetatea Atenei nu s-a transformat în imperiu atenian. Activitatea ei a fost imperială, sau imperialistă, forma sa a rămas „civică", sau „politică".

Analiza atât de cuprinzătoare și de fină pe care o face Aristotel vieții politice se referă exclusiv la cetate. Ea se desfășoară în întregime în interior, între limitele cetății. Am remarcat de la începutul acestei lucrări: introducând noțiunea de formă politică, Aristotel nu ignoră existența altor forme de asociere umană.[1] Nu-i este necunoscut că perșii trăiesc în condiții foarte diferite. Am ezita totuși să spunem că, pentru el, perșii trăiesc într-o altă formă politică, pentru că, sub Marele-Rege, viața politică nu se poate, de fapt, dezvolta. El n-ar aproba felul în care folosesc eu expresia „formă politică". Fapt foarte semnificativ, în prezentarea exhaustivă pe care o face lucrurilor politice, Aristotel nu ia nici o clipă în calcul noua formă politică pe cale să se manifeste sub conducerea destul de vizibilă a lui Alexandru. Aristotel, care știa tot soiul de lucruri și căruia nu-i scăpa nimic, nu pare să fi remarcat că un enorm imperiu grecesc prindea formă chiar sub ochii săi. Am arătat deja că tăcerea lui Aristotel cu privire la acest punct este cât se poate de stranie. Tot ce putem spune este că această tăcere sugerează din partea lui cel puțin o anumită perplexitate, poate chiar o ostilitate hotărâtă, față de o formă politică ce extindea indefinit teritoriul corpului politic, care mărea, tot indefinit, numărul cetățenilor, deși termenul nu se potrivește, fiindcă aceștia trebuiau să urmeze un amestec de obiceiuri grecești și barbare[2] sub puterea unui rege tiranic.

1. Vezi *supra*, pp. 25–27.
2. În tratatul *Despre destinul sau virtutea lui Alexandru* (329b), Plutarh îl felicită pe Alexandru că, neascultând sfatul lui Aristotel, i-a tratat pe barbari ca pe niște egali ai grecilor. Aristotel i-ar fi replicat, desigur, că era vorba despre o egalitate în servitute, Alexandru pretinzându-le și grecilor, și barbarilor să i se „prosterneze".

A-l înţelege pe Caesar

Singularitatea Romei nu constă doar în faptul că, sub acelaşi nume, prosperă mai întâi o republică războinică, apoi un imperiu imens, ci şi în aceea că acesta din urmă a ieşit din cea dintâi. Autodistrugerea cetăţii republicane a fost, într-un anume sens, cauza apariţiei imperiului. Astfel, în cazul Romei, corupţia extremă nu a însemnat moartea, sau sfârşitul, ci introducerea într-o metamorfoză inedită. În vreme ce Atena se consumase, ca să spunem aşa, Roma s-a înnoit în întregime. Dacă la Roma doar corupţia extremă nu a fost mortală, înseamnă că Roma este un fenomen care intră în contradicţie nu numai cu ontologia politicului, cum am spus deja, ci pur şi simplu cu ontologia: la Roma, moartea nu este mortală.

Dacă, aşadar, tocmai transformarea, metamorfozarea cetăţii în imperiu se află în centrul „problemei Romei", atunci aceasta se adună, ca să spunem aşa, sau se rezumă, în figura lui Iulius Caesar – a lui Iulius Caesar care devine mai mult şi altceva decât un cetăţean roman, oricât de remarcabil şi de ilustru ni l-am imagina, fără a putea totuşi să pună mâna pe coroana regală care i-a fost oferită şi la care râvnea, pare-se, atât de mult. „Ratând" coroana regală, el a întemeiat un nou fel de monarhie, nu numai pentru că a fost adevăratul întemeietor al Imperiului Roman, ci şi fiindcă şi-a dat numele unui fenomen inedit, „cezarismul". Ce este „cezarismul"? Este o monarhie care *succedă* unei republici care nu mai reuşeşte să se guverneze. „Succedă" este cuvântul important. „În mod normal", în ordinea firească a lucrurilor, republica succedă regalităţii: este cazul Greciei şi al Romei; la fel s-a întâmplat şi în majoritatea ţărilor europene, începând cu Franţa. Ei bine, în Franţa, ca şi la Roma – dar Grecia nu cunoaşte acest fenomen –, cezarismul este monarhia care *succedă* unei republici care *succedase* unei regalităţi. Este adăugată o nouă secvenţă istorică, absentă din experienţa greacă.

Dacă analizăm deci aceste fenomene „romane" care sunt imperiul şi cezarismul, sau imperiul introdus de cezarism, dar şi monarhia europeană în care regele este „împărat în regatul său", vom spune că „Roma" a dat loc sau a făcut posibile experienţe monarhice, experienţe ale guvernării unuia singur, care, bune sau rele, rămăseseră străine cetăţii greceşti şi chiar lumii greceşti, cu tot imperiul lui Alexandru. Am putea spune: limita însăşi a cetăţii greceşti este caracterul limitat al experienţei sale legate de monarhie.

Dar oare limitele *experienţei* politice greceşti sunt şi limitele *ştiinţei* politice greceşti? Am semnalat, încă de la începutul cercetării noastre, că această întrebare ne va însoţi permanent. Dacă experienţa oferă materia şi, ca să spunem aşa, motivul ştiinţei, aceasta vizează în ultimă instanţă să dea seama de orice experienţă posibilă, şi deci să se elibereze de experienţa originară. Altminteri, însăşi noţiunea de ştiinţă şi-ar pierde sensul. Putem deci susţine că, pe baza într-adevăr limitată a experienţei cetăţii, ştiinţa politică greacă a elaborat o explicaţie atât de amplă a fenomenului politic, încât poate fi socotită exhaustivă. De altfel, putem contesta faptul că experienţa cetăţii poate fi considerată „limitată", dacă fenomenul politic se concretizează şi se desfăşoară conform diversităţii de regimuri a căror clasificare exhaustivă o putem face tocmai în cadrul cetăţii. Dacă cetatea este forma originară a politicului, ea conţine într-un fel întregul politic. Fenomenele aparent noi şi cele care sunt realmente noi, precum cezarismul sau, în general, toate cele care pot fi reunite sub titlul „Roma", ar rămâne totuşi îndatorate ştiinţei politice greceşti, care – chiar dacă nu le-a luat explicit în calcul, fără îndoială pentru că nu le-a întâlnit sub o formă atât de marcată ca mai târziu – oferă toate elementele pentru a le explica în mod satisfăcător. Dacă aşa stau lucrurile, cercetarea noastră este inutilă, pentru că „Roma" nu ar desemna nici un fenomen politic radical nou, care să nu fi fost adică deja reperat şi lămurit de ştiinţa politică greacă. Or, în acest punct al investigaţiei noastre, ipoteza de la care pornim este că „Roma" desemnează fenomene politice inedite. Tocmai pentru a scoate în evidenţă acest caracter inedit am ridicat „cortina" experienţei civice greceşti aşa cum o reconstituie Aristotel, experienţă completă, sau ciclu complet de experienţe, sau fenomen politic – „politizare" sau „democratizare" – care se desfăşoară într-un fel care, dacă pot spune astfel, nu lasă nimic de dorit. Aceasta e deci uimirea noastră: deşi „Roma" pare să ofere cu adevărat exemplul unei dezvoltări foarte singulare, nu ştim dacă această impresie va fi confirmată de o examinare mai aprofundată. Această incertitudine este condiţia libertăţii cercetării noastre şi a validitaţii rezultatelor ei.

Pentru a intra în miezul subiectului, cel mai bine e să-i dăm cuvântul unui autor care nu simte nici una dintre incertitudinile pe care tocmai le-am mărturisit, ci afirmă categoric că ştiinţa politică greacă este într-adevăr exhaustivă şi că, în consecinţă, „Roma" nu înseamnă nici un fenomen politic radical nou. Este vorba de Leo Strauss.

Leo Strauss nu tratează nicăieri problema „Romei" în general sau potrivit ansamblului de fenomene politice corespunzătoare acestui cuvânt. Dar el tratează foarte direct şi foarte clar acest subiect în legătură

cu un fenomen politic special, căruia ar fi greu să-i refuzăm calificativul de „roman“, fiindcă este vorba tocmai de „cezarism“. O face în cadrul unui răspuns pe care i-l dă lui Eric Voegelin, care, prezentând lucrarea lui Strauss despre *Hieron* – tratatul despre tiranie – al lui Xenofon, susţinuse că noţiunea clasică a tiraniei e prea îngustă, fiindcă nu acoperă fenomenul cunoscut sub numele de cezarism.[1] Am schiţat deja argumentul lui Voegelin – care de altminteri nu foloseşte el însuşi termenul de cezarism –, subliniind importanţa cronologiei. Strauss îl rezumă astfel: când spunem despre un anumit regim că este tiranic, presupunem că un guvern „constituţional“ ar fi o soluţie viabilă în locul acestei tiranii; or, cezarismul nu apare decât „după prăbuşirea definitivă a regimului republican constituţional“; în consecinţă, cezarismul, sau guvernarea „postconstituţională“, nu poate fi înţeles ca o subdiviziune a tiraniei în sensul clasic al termenului. După ce a rezumat astfel argumentul lui Voegelin, Strauss adaugă următoarea frază, care formulează perfect termenii problemei: „Nu există nici un motiv pentru a critica ideea că cezarismul autentic nu este tiranie, dar asta nu justifică deloc concluzia potrivit căreia cezarismul nu poate fi înţeles pe baza filozofiei politice clasice: cezarismul este încă o subdiviziune a monarhiei absolute, aşa cum o înţelegeau clasicii.“[2]

Motivul pentru care cezarismul autentic nu este tiranie e destul de limpede: „Dacă, într-o situaţie dată, «regimul constituţional republican» s-a prăbuşit complet şi nu mai există nici o speranţă rezonabilă de a-l restaura într-un viitor previzibil, stabilirea unui guvern absolut cu titlu permanent nu poate fi criticată în sine pe bună dreptate, sau întemeiat. În consecinţă, el este fundamental diferit de instaurarea tiraniei.“[3] Atunci când cezarismul reprezintă soluţia cea mai puţin proastă, el devine automat soluţia cea mai bună. Din chiar acest punct de vedere, el este „bun“, lucru pe care nu l-am putea spune vreodată despre tiranie.

Dacă ţinem seama de circumstanţe, această guvernare absolută, bună în principiu, poate fi exercitată în forma ei bună, de un guvernant bun – vom avea atunci a face cu un cezar „regal“ – sau în forma ei proastă, de un guvernant slab – şi vom avea atunci a face cu un cezar propriu-zis

1. *Cf.* Leo Strauss, *On Tyranny*, Agora Paperback, Cornell University Press, Ithaca, 1968, p. 190; trad. fr. *De la tyrannie*, „Bibliothèque de philosophie“, Gallimard, Paris, 1997, p. 205. Vezi şi *Foi et philosophie politique. Correspondance L. Strauss–E. Voegelin, 1934–1964*, „Textes philosophiques“, Vrin, Paris, 2004.
2. *De la tyrannie*, ed. cit., p. 205.
3. *Ibid.*

tiranic. Fiind vorba de primul cezar, Iulius Caesar, Strauss menționează apărarea lui Caesar de către Coluccio Salutati împotriva acuzației că era tiran.[1] Ceea ce-l interesează aici pe Strauss nu e cazul lui Caesar ca atare, ci șirul de argumente ale lui Salutati, care, spune el, „este concepută, în toate punctele ei esențiale, în spiritul clasicilor".[2] Iar dacă, sprijinindu-ne pe principiile filozofiei politice clasice, putem stabili că Caesar n-a fost tiran, ce dovadă mai bună avem că „distincția dintre cezarism și tiranie – contrar tezei lui Voegelin – se integrează perfect în cadrul clasic"?[3]

Acum, să putem elabora distincția dintre cezarism și tiranie pe baza principiilor clasice nu e de ajuns pentru a demonstra că această elaborare, sau această interpretare, este validă sau că e cea mai bună. Tot ce a dovedit Strauss până aici este că există, sau că putem concepe cu ușurință, o interpretare clasică a distincției care să fie plauzibilă sau care să poată fi apărată. Dar este oare mai bună, adică mai adevărată, decât concepția modernă, așa cum este ea avansată aici de Voegelin? Așa cum bine spune Strauss însuși: „Întrebarea care se pune este deci de a ști ce anume se apropie mai mult de realitate: concepția curentă sau concepția clasică."[4]

Strauss scoate în evidență două elemente ale concepției curente, pe cea a lui Voegelin, care, spune el, își au originea în istorismul secolului al XIX-lea. În primul rând, Voegelin pare să creadă că „diferența dintre «situația constituțională» și «situația postconstituțională» este mai importantă decât diferența dintre un bun rege sau un bun cezar, pe de o parte, și un rege rău sau un cezar rău, pe de altă parte. Dar diferența dintre bun și rău nu este oare cea mai importantă dintre toate deosebirile practice sau politice?"[5] În al doilea rând, Voegelin pare să creadă că guvernul «postconstituțional» nu este în sine inferior guvernului «constituțional». Dar guvernul «postconstituțional» nu se justifică oare prin necesitate, sau, cum spune Voegelin, prin «necesitatea istorică»? Iar ceea ce e necesar nu e oare în mod esențial inferior față de ceea ce e nobil sau

---

1. Strauss face fără îndoială aluzie la *De tyranno* (1400). Vezi Th. Sol, *Fallait-il tuer César? L'argumentation politique de Dante à Machiavel*, Dalloz-Sirey, 2005, pp. 314 și urm.

2. Vezi Th. Sol, *op. cit.*: „Argumentul principal al lui Salutati în tratat este că Caesar nu era tiran, nici *ex defectu tituli*, nici *ex parte exercitii*; tocmai din acest motiv, uciderea lui a fost o crimă, cu atât mai gravă, cu cât puterea lui era atunci adaptată la situația Imperiului Roman" (p. 314).

3. *De la tyrannie*, ed. cit., p. 205.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, p. 206.

ceea ce e demn să fie ales pentru el însuşi? Necesitatea scuză: ceea ce e justificat de necesitate are nevoie de scuze."[1] Strauss stabileşte atunci legătura dintre cezarism şi corupţia poporului:

> El presupune declinul – dacă nu chiar dispariţia – virtuţii civice sau al spiritului public şi perpetuează în mod necesar această stare de lucruri. Cezarismul aparţine unei societăţi degradate şi prosperă pe seama acestei degradări. Cezarismul e just, în vreme ce tirania este injustă. Dar cezarismul e just exact în sensul în care o pedeapsă meritată e justă. [...] Este mult mai important să surprindem nivelul inferior al cezarismului (căci, încă o dată, este imposibil de separat cezarismul de societatea care-l merită) decât să înţelegem că, în anumite condiţii, cezarismul este necesar şi, în consecinţă, legitim.[2]

Argumentul lui Strauss este foarte impresionant. El ne obligă să distingem riguros două puncte de vedere pe care noi, Modernii, suntem extrem de înclinaţi să le confundăm: punctul de vedere al binelui (al nobleţei, al dreptăţii) şi punctul de vedere al necesarului. Din motive greu de descâlcit şi în care nu este util să intrăm acum, ne-am convins că istoria umană ascultă de o lege deopotrivă a noutăţii şi a necesităţii. Ceea ce urmează (de exemplu, imperiul după republică) este, în acelaşi timp, nou şi necesar – şi bun în măsura în care există acest dublu caracter. Suntem astfel tentaţi să-i dăm dreptate lui Caesar împotriva lui Cato, în legătură cu care Strauss scrie, în pasajul pe care l-am omis: „Cato a refuzat să vadă ceea ce pretindea epoca sa, pentru că vedea prea limpede caracterul degradat şi degradant a ceea ce pretindea epoca lui." Oricare ar fi meritele lui Caesar, există ceva corupt şi corupător în preferinţa noastră.

Punctul de vedere al ştiinţei clasice, potrivit lui Strauss, nu se confundă totuşi cu punctul de vedere al lui Cato. Ea nu apără pur şi simplu ceea ce este nobil. Ştie să facă loc necesităţii, recunoscând-o drept ceea ce este, o tristă necesitate. Atunci din ce cauză, aşa cum Strauss însuşi recunoaşte, au păstrat clasicii o tăcere aproape completă asupra guvernării „postconstituţionale"? De ce n-au explicat ei limpede ceea ce explică aici Strauss foarte clar? Iată răspunsul lui Strauss:

> A insista asupra faptului că este just să înlocuim guvernarea constituţională printr-o guvernare absolută, dacă binele comun pretinde o asemenea schimbare, înseamnă să aruncăm o îndoială asupra caracterului sacru absolut al ordinii constituţionale stabilite. Aceasta înseamnă a-i încuraja pe oamenii periculoşi să semene confuzia, pricinuind o situaţie în care binele comun pretinde stabilirea propriei lor puteri absolute. Doctrina adevărată a legitimităţii cezarismului este

1. *Ibid.*
2. *Ibid.*

o doctrină periculoasă. Adevărata deosebire dintre cezarism şi tiranie e prea subtilă pentru uzajul politic obişnuit. Este preferabil ca oamenii [*the people*] să ignore în continuare această deosebire şi să-l privească pe un cezar potenţial ca pe un tiran potenţial.[1]

Strauss termină astfel de explicat de ce clasicii au refuzat să formuleze concepţia adevărată a cezarismului, ale cărui principii le posedau negreşit. „Clasicii ar fi putut lesne elabora o doctrină a cezarismului sau a monarhiei tardive dacă ar fi vrut, dar n-au vrut."

Aşa cum am spus, oricât de impresionant ar fi acest şir de argumente, unele întrebări rămân. Înţelegem prea bine că raţiuni de înaltă prudenţă politică i-au făcut pe clasici să păstreze o tăcere aproape deplină asupra fenomenului cezarismului. Strauss demonstrează convingător că grecii erau pregătiţi să surprindă şi să formuleze *deosebirea*, sau *diferenţa*, dintre cezarism şi tiranie. Dar putem vedea foarte bine diferenţa dintre cezarism şi tiranie – e diferenţa practică dintre răul necesar, dar binele relativ, şi răul voluntar – fără a avea o perspectivă netă, în orice caz completă, despre ceea ce e cezarismul ca fenomen politic. Am citat deja definiţia politică pe care o dă Strauss cezarismului la începutul discuţiei despre poziţia lui Voegelin: „Cezarismul este încă o subdiviziune a monarhiei absolute, aşa cum o înţelegeau clasicii." Această definiţie e cât se poate de plauzibilă, dar rămâne la un grad foarte înalt de generalitate, sau de abstracţiune. Cine ar contesta că cezarismul este o anume specie a genului monarhic? Complicaţia constă evident în faptul că, dintre marile noţiuni ale ştiinţei politice greceşti, monarhia comportă cea mai mare amplitudine, dar şi cele mai abrupte salturi de sens. Într-un cuvânt, monarhia poate desemna deopotrivă cel mai rău şi cel mai bun dintre regimuri. Astfel, pentru a înţelege specificul Romei, revenim la examinarea Greciei, mai exact la analizarea concepţiei clasice despre monarhie. După ce l-am consultat cu privire la istoria democraţiei ateniene, e nevoie să vedem pe scurt ce loc atribuie Aristotel monarhiei în experienţa politică greacă.

Monarhia în Grecia

Vă amintiţi clasificarea aristotelică a regimurilor politice. Aristotel opune celor trei regimuri bune – regalitatea, aristocraţia, *politeia* – cele trei „deviaţii" ale lor, care sunt cele trei regimuri rele: tirania, oligarhia,

1. *Ibid.*, p. 207.

democraţia.[1] În practică, explică Aristotel în continuare, majoritatea cetăţilor contemporane sunt amestecuri, sau compuşi, de oligarhie şi democraţie, pentru că, aşa cum ştim prea bine, viaţa cetăţii este pusă în mişcare de revendicările opuse ale celor puţini şi ale celor mulţi. Războiul dintre cei puţini şi cei mulţi, dacă nu este arbitrat judicios, generează tirania. Astfel, noţiunile cele mai obişnuite şi mai utile pentru a înţelege viaţa politică sunt noţiunile de democraţie, oligarhie şi tiranie.

Ce are de spus Aristotel despre regalitate? Ea poate părea că ocupă un loc important în peisajul pe care-l descrie, în măsura în care el distinge nu mai puţin de cinci forme ale acesteia:[2]

1) Regalitatea laconiană, care este o „strategie" perpetuă atribuită unei ascendenţe.

2) Regalităţile anumitor popoare barbare, care sunt, de fapt, tiranii tradiţionale, dacă putem spune aşa. Aristotel arată că, „deoarece barbarii au caractere mult mai servile decât grecii, iar asiaticii decât europenii, ei se supun unei puteri despotice fără dificultăţi". Este o tiranie ereditară, care nu e resimţită ca atare din pricina caracterului populaţiilor vizate.

3) Al treilea tip este regalitatea celor numiţi αἰσυμνήτης [*aisymnétes*]; aceştia erau desemnaţi de grupările duşmane pentru a pune capăt neînţelegerilor civile. Ei primeau puteri absolute şi nu trebuiau să dea seama de nimic. Aristotel caracterizează această regalitate ca pe o tiranie aleasă.[3]

4) Al patrulea tip este regalitatea „vremurilor eroice", deopotrivă liber acceptată, ereditară şi sub controlul legii.[4]

5) Al cincilea şi ultimul tip de regalitate este cea în care un singur om este stăpân peste toate – *πάντων κύριος* [*pánton kýrios*] –, aşa cum este „fiecare neam şi fiecare cetate peste toate cele comune".[5] Regele este în regatul său ca tatăl sau stăpânul în casa sa.

Vedem că această clasificare este întru câtva înşelătoare, în măsura în care două dintre „regalităţi" sunt, în realitate, mai degrabă nişte tiranii de un fel special. De fapt, Aristotel adaugă imediat că „aproape că nu există decât două tipuri de regalitate care merită cercetate [...]. Numărul mare al celorlalte reprezintă un intermediar între acestea". Care sunt cele două regalităţi extreme între care se întinde arcul regimurilor regale? Regalitatea laconiană, pe de o parte, regalitatea absolută, pe de alta.

---

1. *Politica*, 1279a 22–b 10.
2. *Ibid.*, 1284b 35–1285b 33.
3. *Ibid.*, 1285a 31–32.
4. *Ibid.*, 1285b 5.
5. *Ibid.*, 1285b 29–30 (trad. rom. cit., p. 193 – *n.t.*).

Prima nu este propriu-zis o regalitate, pentru că nu este propriu-zis un regim, ci mai degrabă doar o rânduială legislativă: această funcție de strateg poate exista în toate regimurile. Astfel, spune Aristotel, o putem lăsa deoparte.[1]

Cealaltă specie – specia opusă – de regalitate este, în schimb, cu adevărat un regim. Ea e *discutată* îndelung de Aristotel, a cărui expunere are un caracter aporetic foarte marcat. El împletește două probleme deosebit de stânjenitoare și spinoase.

Se pune întrebarea de a ști ce face cetatea cu omul a cărui virtute o întrece pe a tuturor celorlalți;[2] și mai există întrebarea „dacă este mai de dorit domnia celei mai bune legi sau a celui mai bun bărbat".[3]

În ce privește prima întrebare, răspunsul lui Aristotel pare fără echivoc: unui astfel de om – sau unui neam – superior trebuie să i se dea putere absolută.[4] Acest argument al lui Aristotel, care leagă direct ordinea politică de o ordine naturală, ierarhia politică („cine conduce?") de o ierarhie naturală și care oferă fundament ontologic suveranității absolute, va fi foarte influent; el va fi orchestrat în fel și chip de-a lungul istoriei „monarhice" europene. Acest argument va fi cu atât mai ușor luat în serios într-un context politic și teologic extrem de îndepărtat de contextul grec cu cât el pare detașat de orice context politic și valabil astfel în toate contextele. Dar trebuie oare să luăm acest argument atât de în serios? Referința la Zeus[5] sugerează deja caracterul retoric al argumentului.

Pentru a preciza termenii dezbaterii, să analizăm a doua întrebare, cea „dacă este mai de dorit domnia celei mai bune legi sau a celui mai bun bărbat". Însuși faptul că pune această întrebare – să remarcăm imediat – ne arată că pe Aristotel nu-l mulțumește răspunsul pe care l-a dat la prima întrebare. Atunci cum răspunde la a doua?

Argumentul împotriva guvernării legilor – și, în aceeași măsură, pentru guvernarea oamenilor, *a fortiori* a celui mai bun dintre ei, regele – este că „legile nu rostesc decât universalul, dar nu au incidență asupra cazului particular".[6] Este adevărat, dar, pe de altă parte, trebuie ca guvernanții să aibă la dispoziția lor tocmai această regulă universală.[7] Așadar, nu ne

1. *Ibid.*, 1286a 1–5.
2. *Ibid.*, 1288a 15–17 și 1284b 25–34.
3. *Ibid.*, 1287b 20–22 (trad. rom. cit., p. 201 – *n.t.*).
4. *Ibid.*, 1288a 29.
5. *Ibid.*, 1284 b 30–31.
6. *Ibid.*, 1286a 10–11 (trad. rom. cit., p. 195 – *n.t.*).
7. *Ibid.*, 1286a 16–17.

putem lipsi de legi. Virtutea legii este de a fi la adăpost de orice „pasiune", în condiţiile în care sufletul omenesc ascunde negreşit în adâncul său „pasiunea". Superioritatea guvernării oamenilor este deci de a putea ţine cont de circumstanţele particulare; cea a guvernării legii – de a fi lipsită de „pasiune".[1] Ar trebuie deci îmbinate, sau puse laolaltă, guvernarea oamenilor – sau a celui mai bun om – şi guvernarea legilor.

Toate acestea rămân la un nivel general. Să vedem lucrurile mai îndeaproape. Desigur, legea este incapabilă să intre în detaliul circumstanţelor particulare. Dar un om este oare mai capabil de aşa ceva? Cu siguranţă, nu.[2] Atunci ce e de făcut? Ei bine, legea le dă magistraţilor o educaţie specială în acest scop şi le încredinţează judecarea şi administrarea cu „o foarte dreaptă judecată"[3] a lucrurilor lăsate de ea într-o stare neclară. Astfel, legea, prin intermediul oamenilor – guvernanţi bine educaţi –, corectează defectul legii.

Aşadar, în practică, „cei care se adună la un moment dat judecă şi deliberează şi decid, iar toate aceste decizii se referă la cazuri particulare".[4] Analizarea acestei soluţii efective ne permite să privim mai liber cazul prezentat de „cel mai bun om", căci, dacă, luat individual, orice membru al adunării este, comparativ, probabil mai puţin merituos decât omul cel mai bun, cetatea este formată din mulţi asemenea oameni şi, „tot aşa cum un ospăţ la care contribuie mai mulţi este mai reuşit decât cel [organizat] de unul singur", tot astfel „o mulţime numeroasă judecă mai bine decât un singur [om] de felul acesta".[5] Apare aici un tip de argument care figurează de mai multe ori în *Politica*, argument surprinzător pentru noi, fiindcă nu numai că are un caracter democratic marcat, dar acest caracter pare atât de radical, încât un democrat modern ar ezita să-l susţină sau chiar l-ar respinge.[6] Trebuie să încercăm să circumscriem

---

1. Aristotel spune mai jos: „Cel care pretinde ca raţiunea să fie conducătoare pare că doreşte ca zeul să conducă împreună cu legile, dar cel care doreşte o guvernare a omului adaugă la aceasta şi [o guvernare] a fiarei. Căci dorinţa de felul acesta şi pasiunea îi conduc la divergenţe pe magistraţi, chiar dacă ei sunt cei mai buni bărbaţi. Prin urmare, legea reprezintă raţiunea lipsită de dorinţă" (*ibid.*, 1287a 28–32 [trad. rom. cit., p. 199 – *n.t.*]).

2. *Ibid.*, 1287a 23–25.

3. *Ibid.*, 1287a 25–27 (trad. rom. cit., p. 199 – *n.t.*). Sunt termenii din jurământul depus de juraţii atenieni.

4. *Ibid.*, 1286a 26–28 (trad. rom. cit., p. 195 – *n.t.*).

5. *Ibid.*, 1286a 29–31 (trad. rom. cit., p. 195 – *n.t.*).

6. Argumentaţia democratică modernă se sprijină mai degrabă pe *voinţa* poporului – excelenţa sa – decât pe judecata sa.

natura şi nivelul acestui „argument democratic". Nu este un argument dogmatic, care să susţină, de exemplu, că dreptatea politică este determinată de voinţa majorităţii. Este un argument în esenţă – sau intrinsec – politic, adică nu doar un argument al cărui obiect este binele politic, ci al cărui conţinut – şi, ca să spunem aşa, a cărui viaţă – imită condiţia noastră politică. El dezvăluie puterea numărului, mai exact efectele aproape irezistibile ale pluralităţii umane caracteristice condiţiei noastre politice. Oricât de excepţional ar fi un individ – spre deosebire de mulţi democraţi moderni, Aristotel consideră că există enorme diferenţe naturale între fiinţele umane –, superioritatea sa se manifestă într-un element fix, format din „mulţimea" celor care, fără a fi cu adevărat eminenţi, au unele calităţi şi competenţe, şi care, constituind împreună cetatea, însumează oarecum aceste competenţe şi calităţi, ajungând să judece mai bine decât omul excepţional. După cum vedem, argumentul democratic al lui Aristotel nu are nimic a face cu argumentul moral egalitar al lui Rousseau, potrivit căruia conştiinţa omului fără vreo calitate specială este cel mai bun judecător – ba chiar judecătorul infailibil – al binelui şi răului. El găseşte mai degrabă o ilustrare sau o expresie în zicala potrivit căreia *monsieur Tout-le-monde a plus d'esprit que monsieur Voltaire* „omul de rând are mai multă minte decât domnul Voltaire".

Este inutil să urmărim toate ramificaţiile argumentului. S-o notăm totuşi pe aceasta, deosebit de pertinentă pentru scopul nostru. Nici măcar cei care guvernează în principiu singuri nu se pot sustrage legii numărului sau puterii pluralităţii.

> [...] de fapt, monarhii fac toate acestea cu mulţi ochi, urechi, mâini şi picioare, asociindu-i la putere pe cei care [le] sunt prieteni puterii şi lui însuşi. Dacă nu ar fi prieteni, ei nu ar acţiona potrivit voinţei monarhului; dar, dacă sunt prieteni acestuia şi ai puterii [sale], de vreme ce un prieten este un egal şi un asemenea, atunci, considerând că acesta trebuie să conducă, ar trebui să considere totodată că toţi ceilalţi care sunt egali şi asemenea au dreptul să conducă.[1]

Dacă, adineauri, logica numărului era „democratizantă", ea este aici „aristocratizantă". Oricare ar fi validitatea abstractă a argumentului regal, a argumentului lui Unu, puterea lui Unu, puterea regală, e supusă condiţiei politice a pluralităţii sub cele două determinări ale acesteia, cea a celor mulţi – care, însumându-şi virtuţile, are oarecum câştig de cauză faţă de virtutea omului cel mai bun – şi cea a celor puţini, în care se difractă prietenia regelui, iar membrii ei tind să devină tot atâţia egali ai acestuia. Astfel, s-ar părea că regalitatea absolută, care era singurul regim

1. *Politica*, 1287b 29–35 (trad. rom. cit., p. 203 – *n.t.*).

regal pe care clasificarea aristotelică îl lăsa efectiv să subziste, nu are finalmente consistenţă proprie în experienţa politică greacă explorată de Aristotel. Noţiunea de regalitate absolută e necesară pentru a încununa piramida numerelor – unul, cei puţini şi cei mulţi – care organizează condiţia noastră politică şi ne oferă capacitatea s-o înţelegem. Spre deosebire de democraţie, de oligarhie şi de tiranie, şi chiar de aristocraţie şi *politeia*, ea nu desemnează un regim politic susceptibil să devină real.

Dar atunci, veţi spune, Grecia, în ochii lui Aristotel, a ignorat complet regalitatea? De unde vine, în acest caz, numele însuşi şi ce desemnează el? Nu, Grecia n-a ignorat complet regimul regal. Dacă revenim la inventarul de la care am plecat, vedem că Aristotel menţionează un fel de regalitate despre care n-am spus încă nimic, al patrulea fel, regalitatea „vremurilor eroice", deopotrivă liber acceptată, ereditară şi sub controlul legii. A fost singura regalitate efectivă în lumea greacă. S-o analizăm ceva mai atent, chiar dacă Aristotel o expediază rapid.

Această regalitate ţine de începutul vieţii cetăţilor. Ea se sprijină pe o superioritate în materie de virtute, dar o superioritate foarte modestă sau cu totul relativă, fiindcă ea ţine de sărăcia în oameni excepţionali a acestor mici asocieri. Suntem ispitiţi să spunem că, în aceste stadii primitive ale dezvoltării umane, cea mai măruntă calitate fizică sau morală – o fizionomie impunătoare, o podoabă capilară bogată, curaj în război, mărinimie în timp de pace – era de ajuns ca să atragă după sine demnitatea de rege. Aristotel sugerează că un soi de alegere, în orice caz de demers „aristocratic" a alegerii celui mai bun, stătea la baza acestei regalităţi primitive: regele era un binefăcător, iar cel care se dovedea cel mai capabil să facă binele, sau să facă servicii, era desemnat rege.[1]

Această regalitate modestă era clădită pe o asociere omenească modestă, săracă în „resurse umane".

„Dar când s-a întâmplat să apară mai mulţi egali în virtute, ei nu au mai îndurat [autoritatea regală], ci au căutat ceva comun şi au instituit o [*politeia*]."[2] Vedem că această regalitate a vremurilor eroice nu are o coerenţă proprie: din clipa în care membrii capabili ai societăţii devin mai numeroşi – şi este mişcarea cea mai naturală cu putinţă –, ei îl îndepărtează pe aceste „rege" al cărui asecendent ţinea de circumstanţele mediocre ale cetăţii.

1. „Pe urmă, regii erau învestiţi în urma unor înfăptuiri măreţe" (*ibid.*, 1286b 10–11 [trad. rom. cit., p. 197 – *n.t.*]).
2. *Ibid.*, 1286b 11–13 (trad. rom. cit., p. 197 – *n.t.*).

În continuare, în câteva fraze foarte scurte, Aristotel recapitulează istoria „constituţională“ – istoria regimurilor – a cetăţilor. Sporirea dorinţei de câştig a dus la oligarhii. Apoi, oligarhiile s-au transformat în tiranii. În sfârşit, tiraniile au făcut loc democraţiei. Cum a avut loc această schimbare? Aristotel sugerează că, din cauza sordidei sale dorinţe de câştig, grupul conducător se micşora, făcând astfel masele mai puternice. Când acestea s-au revoltat, au apărut democraţiile.[1] Această expunere extrem de succintă evidenţiază în toată forţa şi simplitatea lui principiul schimbării politice – al schimbării regimului cetăţii. Acest principiu este jocul pluralităţii, jocul între cei puţini şi cei mulţi, cei puţini tinzând în mod firesc să devină mai puţini, iar cei mulţi să devină mai mulţi. În această prezentare, Unul, departe de a constitui unul dintre cele trei principii ale ordinii politice şi umane, nu este decât limita celor puţini. În termeni propriu-zis politici, regalitatea şi tirania nu sunt decât două modalităţi – una, veche şi eroică; cealaltă, mai târzie şi decadentă – ale oligarhiei. Astfel, în analiza aristotelică a cetăţii, *nu există* un regim al lui Unu.

În orice caz, „pentru că, din întâmplare, cetăţile sunt mai mari“, conchide Aristotel, „nu este uşor să se realizeze [un alt regim] în afara democraţiei“.[2] Care este impactul acestei din urmă remarci, ce pare să restrângă considerabil gama alegerilor noastre politice? Oare Aristotel cedează aici prestigiului necesităţii, aşa cum sunt gata s-o facă Modernii? Ne amintim afirmaţiile lui Leo Strauss: diferenţa dintre un regim bun şi unul rău este cea mai importantă dintre toate distincţiile practice sau politice, mai importantă deci – spre deosebire de ceea ce pare să creadă Voegelin – decât distincţia dintre regimul constituţional şi regimul postconstituţional. Considerentul necesităţii nu trebuie niciodată să ne facă să ignorăm considerentul binelui, care trebuie să fie întotdeauna cel mai însemnat pentru noi. Oare nu cumva Aristotel acordă aici un avantaj considerentului necesităţii în detrimentul binelui? Oare nu ne arată că democraţia – adică, potrivit clasificării sale, un regim rău – este, în fond, singurul regim disponibil pentru cetăţile greceşti din vremea sa? Ceea ce, în treacăt fie spus, ar sugera că, spre deosebire de teza lui Strauss, ştiinţa politică clasică nu e atât de reticentă să evoce caracterul necesar al unui regim, dacă nu pur şi simplu mai rău, în orice caz mai puţin bun decât regi-

1. *Ibid.*, 1286b 14–20 („membrii oligarhiei au ajuns neîncetat tot mai puţini, datorită avariţiei, ceea ce a întărit mulţimea într-atât, încât ea s-a revoltat şi a fost instaurată democraţia “ – trad. rom. cit., p. 197 – *n.t.*).

2. *Ibid.*, 1286b 20–22 (trad. rom. cit., p. 197 – *n.t.*).

murile cu adevărat bune![1] Mi se pare, în orice caz, că remarca lui Aristotel, fără a implica nici cel mai mic dispreţ faţă de diferenţa dintre bine şi rău, cuprinde o înţelegere a necesităţii care nu se confundă cu aceea pe care o sugerează Strauss – „necesitatea ca pedeapsă dreaptă". Oricât de sumar, Aristotel schiţează o istorie naturală a cetăţii: dezvoltarea cetăţii ca formă politică – creşterea sa în număr şi capacitate, o creştere care e firească – conduce, ca să spunem aşa, în mod necesar la o stare în care singurul regim posibil este de tip democratic. Acest regim poate fi mai mult sau mai puţin bun, în funcţie de calitatea poporului, dar va fi în mod necesar un regim al celor mulţi. Dacă poporul este foarte corupt, el va fi o democraţie foarte proastă. Aristotel nu sugerează nicăieri că aceasta ar putea conduce – şi cu atât mai puţin că ea ar conduce în mod necesar – la un regim „cezarian", chiar dacă subliniază că, în locul acestei democraţii proaste, poate apărea o tiranie.[2] Toate indicaţiile sale merg în acelaşi sens: democraţia – sănătoasă sau coruptă – este regimul final al cetăţii, sfârşitul „istoriei sale naturale", sau sfârşitul natural al istoriei sale. Acest lucru este elocvent: democraţiile şi-au luat astăzi numele generic de „regim" – ceea ce se numea odinioară δημοκρατία [*demokratía*] este numit astăzi πολιτεία [*politéia*].[3] Odată cu acest regim final, cetatea a devenit tot ceea ce poate ea să fie. Toate posibilităţile ei sunt realizate. Un viitor „cezarian" nu e avut în vedere, fiindcă nici o inovaţie reală – nici un viitor în sensul tare al termenului – nu e avut în vedere. O asemenea inovaţie ar presupune transformarea formei politice înseşi, şi ştim că Aristotel, departe de a-i analiza posibilitatea, vine cu alte şi alte argumente pentru a o face, de fapt, „de negândit".

Astfel, Strauss îşi leagă strâns teza despre prioritatea practică a binelui, perfect acceptabilă în sine, de o propunere, sau perspectivă, teoretică

1. În cartea a V-a, Aristotel studiază „schimbările" care conduc de la un regim la altul, şi deci calea cea mai bună de a păstra fiecare regim, inclusiv tirania. Strauss spune deopotrivă că Anticii dădeau dovadă de o discreţie extremă şi că nici un fenomen descris de Machiavelli nu le era străin. Fie, dar trebuie adăugat că Aristotel, în orice caz, nu arăta nici o discreţie specială în faţa „necesităţilor politice".

2. „Astăzi nu se mai nasc regalităţi, ci mai degrabă monarhii şi tiranii, deoarece regalitatea este acceptată voluntar şi este suverană peste aspectele mai importante, pe când [astăzi] sunt numeroşi cei [de valoare egală], care nu se deosebesc destul pentru a fi potriviţi măreţiei şi demnităţii acestei funcţii. Astfel, [regalitatea] nu este suportată voluntar din acest motiv, iar dacă cineva preia puterea prin înşelătorie sau prin forţă, el pare mai degrabă un tiran" (*Politica*, 1313a 3–10 [trad. rom. cit., pp. 321–322 – *n.t.*]).

3. *Ibid.*, 1297b 24–25.

despre politic care susţine că înţelegerea politicului se confundă cu înţelegerea regimului politic şi răspunsul la întrebarea: despre ce regim e vorba? Or, această teză sau propunere este insuficientă, căci aceste regimuri, care pot fi într-adevăr bune sau rele, nu există toate, dacă îndrăznesc să spun astfel, în acelaşi mod. Deşi sunt, în egală măsură, supuse împrejurărilor în general, ele depind inegal de o circumstanţă care este mai mult decât o circumstanţă, fiindcă ea determină în bună măsură definirea numerică şi natura regimurilor posibile, şi anume forma politică. Aşa cum am văzut, regalitatea nu-şi are locul în forma „cetate", cu excepţia momentului de început din existenţa cetăţii, de unde ne vin termenii „regali". Astfel, nu e vorba doar de a pune un regim pe gradientul binelui, ci de a-i înţelege articularea cu forma politică. Oricât am fi de dornici să nu reducem sau să nu fixăm ştiinţa politică a lui Aristotel între limitele experienţei greceşti, am fi incorecţi, cred, faţă de demersul său dacă am separa câteva propoziţii foarte abstracte despre regimul regal pentru a deduce o ştiinţă a regalităţii independentă de forma politică în care regalitatea îşi are – sau, în ocurenţă, nu-şi are – locul.

Montesquieu – critic al lui Aristotel

Aşa cum am spus în introducerea acestei investigaţii,[1] sentimentul că ştiinţa politică greacă îşi afla limitele în limitele experienţei greceşti, mai exact în ignorarea de către greci a monarhiei propriu-zise, a jucat un mare rol în dezvoltarea unei ştiinţe politice moderne, cu alte cuvinte care se percepe modernă în opoziţie cu ştiinţa politică antică, în special aceea a lui Aristotel. Maestrul desăvârşit al acestei ştiinţe politice moderne este Montesquieu, pentru că el expune doctrina liberală în modul cel mai amplu şi mai subtil şi, totodată, oferă exemplul şi instrumentele a ceea ce vom numi mult mai târziu ştiinţele sociale, acestea caracterizându-se prin faptul că fac din politică un parametru printre alţi parametri, precum climatul sau religia. Or, Montesquieu discreditează ştiinţa politică antică, închizând-o între limitele cetăţii, şi asta în două sensuri, descriind-o ca pe un simplu reflex al condiţiilor de viaţă în cetate[2] şi

1. Vezi *supra*, pp. 30 şi urm.

2. „Gânditorii politici greci, care trăiau sub guvernământul popular, nu socoteau drept capabilă să-i susţină altă forţă în afară de aceea a virtuţii" (*Despre spiritul legilor*, vol. III, 3) (trad. rom. de Armand Roşu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1964, p. 160 – *n.t.*).

subliniind că ea este incapabilă să înțeleagă fenomenul politic propriu Europei moderne, şi anume monarhia: experienţa greacă a monarhiei era prea săracă pentru ca grecii să-şi poată face o idee adecvată despre această guvernare. Aş vrea să dezvolt indicaţiile sumare date în introducere.

Montesquieu consacră nu mai puțin de patru capitole problemei monarhiei în Grecia şi pentru gândirea greacă, patru capitole situate într-un loc strategic, fiindcă vin imediat după expunerea despre structura politică a Angliei.[1] Primul dintre aceste patru capitole este intitulat „De ce Anticii nu aveau o idee prea limpede despre monarhie" (XI, 8). Capitolul următor este intitulat „Felul de a gândi al lui Aristotel". Acest titlu pare foarte anodin, dar e singurul din întreaga carte care cuprinde numele unui filozof. Capitolul începe astfel: „Este evidentă încurcătura în care se află Aristotel când tratează despre monarhie", apoi comentează pasajele din *Politica* pe care le-am citit. După un scurt capitol intitulat „Felul de a gândi al altor autori politici", care nu este, am spune, separat de cel dinainte decât pentru a-l izola pe Aristotel şi a scoate în evidență critica pe care i-o adresează, ultimul din seria de patru capitole este intitulat „Despre regii timpurilor eroice la greci". Montesquieu reia acolo elementele oferite de Aristotel: „Acesta e unul dintre cele cinci feluri de monarhie despre care ne vorbeşte Aristotel; şi e singurul care ne poate trezi ideea regimului monarhic. Dar structura acestui regim este contrară celeia a monarhiilor noastre de azi." Punctul decisiv este că, „în cârmuirea regilor din epoca eroică, cele trei puteri erau rău distribuite"[2], poporul având puterea legislativă, iar regele puterea executivă cu puterea judecătorească. Montesquieu explică:

> La un popor liber şi care deținea puterea legislativă; la un popor închis într-un oraş, unde tot ce este odios devine şi mai odios, capodopera legiferării era de a încredința cui trebuie puterea judecătorească. Dar ea nu putea fi mai prost rânduită decât dând-o în mâinile celui ce deținea deja puterea executivă. Din acea clipă, monarhul devenea de temut. Dar, în acelaşi timp, întrucât nu deținea puterea legislativă, nu se putea apăra împotriva acestei puteri; el avea prea multă putere şi totodată nu avea destulă.
>
> Pe atunci încă nu se aflase că adevărata funcţie a [suveranului] este de a statornici judecători, iar nu de a judeca el însuşi. Politica opusă acesteia a făcut insuportabil guvernământul unuia singur. Toți aceşti regi au fost izgoniți.*

---

1. Mai precis, ele nu sunt separate de acest capitol decât printr-un scurt capitol, intitulat „Despre monarhiile pe care le cunoaştem" (XI, 7).

2. Montesquieu trimite la Plutarh, *Viața lui Tezeu*, şi la Tucidide, cartea I.

* Montesquieu, *Despre spiritul legilor*, trad. rom. cit., p. 211 (*n.t.*).

Lăsând deoparte considerațiile cu privire la distribuția celor trei puteri, oricât ar fi ele de decisive pentru Montesquieu, mă voi opri la o singură notație: „la un popor închis într-un oraş, unde tot ce este odios devine şi mai odios". Poate că la fel de importantă ca problema regimului este problema fizicii politice: dimensiunile cetății sunt de aşa natură, încât un rege va fi neapărat odios, deci puterea sa va fi neapărat fragilă. Monarhia, ca regim politic, nu se poate manifesta decât într-un corp politic de o anumită dimensiune, deci într-o formă politică mai extinsă decât cetatea. Aristotel nu ne lasă să cunoaştem – şi nici măcar să ghicim – nimic despre această formă politică mai extinsă decât cetatea. Putem socoti că, în anumite circumstanțe necunoscute ale Greciei, regimul regal, dezvoltându-se, vrând, ca să spunem aşa, să ajungă la manifestarea sa deplină, a produs într-un fel forma politică aptă să-l adăpostească, şi anume națiunea.

O ultimă remarcă. După cele patru capitole referitoare la Grecia pe care tocmai le-am comentat, Montesquieu consacră întreaga continuare a cărții a XI-a a istoriei politice a Romei. Citez doar începutul primului capitol (cap. 12) al seriei consacrate Romei, intitulat „Despre guvernământul regilor Romei şi despre felul în care au fost împărțite acolo cele trei puteri": „Guvernământul regilor Romei avea o oarecare asemănare cu acela al regilor din epoca eroică a grecilor. El a [de]căzut, ca şi celelalte, [din cauza] defectului său general, deşi în sine, şi prin natura sa particulară, el a fost foarte bun."* Vedem că începuturile Romei seamănă cu cele ale cetăților greceşti. Regii săi nu se aflau în fruntea unei monarhii, aşa cum înțelegem noi această noțiune, ci participau la un regim oligarhic în care coroana lor era electivă. Ei aparțin deci de drept ştiinței politice a lui Aristotel. Este un punct pe care l-am subliniat deja şi pe care nu trebuie să-l pierdem din vedere, Roma a început ca Grecia, iar principiul mişcării, în ambele cazuri, a fost acelaşi, lupta de clasă, jocul dintre cei puțini şi cei mulți. Cum se explică atunci că o republică populară, a cărei tendință naturală era, în fond, să devină tot mai populară, a făcut sau a lăsat să apară, în cele din urmă, în sânul ei puterea unuia singur, monarhia, pe care, ca să spunem aşa, n-o cunoscuse niciodată şi al cărei principiu făcea, în ciuda acestui fapt, obiectul unei uri incorigibile şi implacabile? Cum de s-a creat o asemenea distanță între un cetățean – Caesar – şi egalii săi, în vreme ce, aşa cum am văzut, principiul însuşi al mişcării cetății este respingerea oricărei superiorități considerate drept „odioasă"?

---

* *Ibid.*, trad. rom. cit., p. 211 (*n.t.*).

Prietenia lui Caesar

Vă amintiţi, Aristotel arată că dezvoltarea cetăţii porneşte de la regalitatea primitivă, sau „eroică", pentru că cetăţenii, al căror număr creşte odată cu capacităţile, „nu mai pot suporta" un rege şi deci caută „ceva obştesc" şi întemeiează o republică, o *politeia*. Există deci o legătură intrinsecă între număr, egalitate şi existenţa binelui obştesc. Aici, trebuie să fim totuşi atenţi: „numărul" care nu poate suporta puterea regelui este desigur „numărul celor puţini". Superioritatea regelui e odioasă mândriei celor puţini. Ei se vor pune deci de acord – vor conspira – ca să-l alunge.

Or, curând, sau puţin mai târziu, „cei mulţi", sporind numeric şi în capacităţi, se vor comporta faţă de „cei puţini" la fel cum aceştia din urmă s-au comportat faţă de rege. Căci, la rândul său, el socoteşte că superioritatea celor puţini e „odioasă". Poate că nu-i va alunga pe cei puţini, dar cel puţin le va reduce puterea şi le va diminua mândria. Acestea sunt eforturile republicii îndreptate spre prietenia civică. De aceea spune Aristotel în *Etica nicomahică*: „prieteniile şi justiţia" joacă un rol mult mai mare în democraţii decât în tiranii, „pentru că, acolo unde cetăţenii sunt egali, şi interesele comune sunt numeroase".[1]

De observat pluralul: prieten*iile*. Chiar dacă democraţia este regimul care deschide larg calea pentru prietenia civică, aceasta nu poate depăşi în mod normal „bariera de clasă". Nu există în mod normal prietenie între cei săraci şi cei bogaţi. Tot ce putem spera în această privinţă este o prietenie bazată pe utilitate.[2] Astfel, în timp ce republica democratică are în vedere prietenia civică dintre toţi cetăţenii, această prietenie e alcătuită, de fapt, din două prietenii distincte şi care nu se plac. Această situaţie deschide pentru membrul uneia sau alteia dintre clase posibilitatea de a rupe legăturile cu clasa din care face parte pentru a lega prietenie cu clasa duşmană, dobândind astfel o superioritate decisivă asupra rivalilor săi din clasa de origine. Din motive destul de evidente, această posibilitate nu este, de fapt, deschisă decât unui membru al „celor puţini", care devine atunci un demagog.[3] Astfel, parametrul poate cel mai important într-o cetate care trăieşte sub un regim republican cu tendinţă

1. 1161b 8–10 (cf. *Etica nicomahică*, trad. rom. cit., p. 204 – *n.t.*).
2. *Ibid.*, 1159b 12–13 (trad. rom. cit., p. 195 – *n.t.*).
3. Aristotel distinge demagogia obişnuită, îndreptată spre mulţime, de demagogia îndreptată spre grupul însuşi al oligarhilor (*Politica*, 1305b 23–27 [vezi trad. rom. cit., p. 289 – *n.t.*]).

democratică e „starea de prietenie" în rândurile celor puțini. Un oligarh care are ceva caracter şi ambiție e totdeauna ispitit să-şi netezească drumul căutând sprijin acolo unde egalii săi nu caută din dispreț, în popor. Ceea ce va fi capabil să înfăptuiască un asemenea oligarh depinde, desigur, de noroc, de talentele lui şi de un factor foarte greu de evaluat, pe care-l voi descrie prin întrebarea următoare: ce grad de superioritate sunt în stare să-i acorde egalii lui sau este el capabil să smulgă de la ei? Egalii lui, adică prietenii lui. Întrebarea devine: ce grad de inegalitate e capabilă prietenia să accepte între egali? Unul dintre aspectele omeneşte cele mai interesante ale „chestiunii Caesar" e cea a raportului dintre prietenie şi inegalitate – a prieteniei inegalilor sau a inegalității prietenilor.

Să analizăm deci rapid mecanismul sau dispozitivul prieteniei. Aristotel observă că egalitatea este mai importantă în prietenie decât în drept. Într-adevăr, când apare o discrepanță considerabilă între prieteni, fie că e vorba de virtute, viciu, bogăție sau altceva, atunci ei încetează să mai fie prieteni şi nici măcar nu pretind să mai fie.[1] După cum se vede, Aristotel nu e foarte sentimental în această privință. Dacă cel mai bun prieten al tău din copilărie sau din liceu sau din armată devine mult mai bogat sau, dimpotrivă, mult mai sărac decât tine, sau dacă devine mult mai instruit etc., poți să-ți iei adio de la frumoasa ta prietenie, nici gând ca ea să se mai poată menține. Chiar dacă ne-ar trage inima să ne împotrivim acestei afirmații, o înțelegem perfect. Suntem de aceea surprinşi de propoziția pe care Aristotel o adaugă imediat: „Cel mai frapant exemplu este cel al zeilor, a căror superioritate în privința oricărui fel de bine este copleşitoare."[2]

Ce înseamnă acest lucru? De ce sunt menționați aici zeii? Oare Aristotel vrea să spună că nu putem fi prieteni cu zeii pentru că ne sunt atât de mult deasupra? Afirmația pare rezonabilă. Validitatea ei nu se limitează de altminteri la zeii filozofilor păgâni, care, fericiți în interlumile lor, erau indiferenți la cele omeneşti. Desigur, Dumnezeul Bibliei este foarte diferit de zeii păgâni, prin „filantropia" sa, aşa încât e posibilă o prietenie între El şi creaturile sale raționale. Dar asta nu contrazice cele spuse aici de Aristotel. Pentru iudaism, ca şi pentru creştinism, ființele omeneşti nu pot deveni prieteni ai lui Dumnezeu doar prin forțe proprii. Dumnezeu trebuie să ia inițiativa şi „să catadicsească" la această prietenie. Ca să folosim limbajul creştin, numai harul lui Dumnezeu

1. Vezi *Etica nicomahică*, 1158b 33–35 (trad. rom. cit., p. 196 – *n.t.*).
2. *Ibid.*, 1158b 35–36 (trad. rom. cit., p. 196 – *n.t.*).

poate umple distanța infinită dintre natura umană şi „natura" lui Dumnezeu – „supranatura".

Oricum ar sta lucrurile, scopul lui Aristotel, aici, nu prea pare să aibă ceva a face cu teologia. El spune ceva mai departe: „De aici şi întrebarea dacă prietenii doresc într-adevăr prietenilor bunurile cele mai mari, de pildă să fie zei; într-un asemenea caz, ei nu le-ar mai fi nici prieteni, nici bunuri (căci prietenii sunt bunuri). Deci, dacă pe bună dreptate am spus că prietenul doreşte prietenului binele pentru prietenul însuşi, acesta din urmă ar trebui să rămână ceea ce este [...]."[1] Nu cumva Aristotel este aici prea subtil? Sau nu cumva o apucă pe un drum foarte ocolit pentru a ajunge la o concluzie destul de evidentă? Dacă-i dorim prietenului nostru tot felul de lucruri excelente *pentru el însuşi* – asta e definiția prieteniei –, presupunem, fără îndoială, că va rămâne genul de ființă care este, altminteri ideea binelui *său* n-ar mai avea un punct de aplicare definit sau stabil. Cum să-i dorim prietenului nostru să nu mai aibă nevoie de prieteni? Astfel încât, aporia despre care vorbeşte Aristotel pare să se rezolve în felul următor: binele pe care-l vrem pentru prietenul nostru trebuie să fie adaptat naturii sale şi condițiilor sale de viață.

Pe de altă parte, dorința ca prietenul nostru să devină un zeu nu este pur şi simplu absurdă. Într-adevăr, dacă pare contradictoriu să-i dorim prietenului nostru să devină zeu şi să nu mai aibă nevoie de prieteni – fiindcă zeul îşi este suficient sieşi –, nu este absurd să avem această dorință gândindu-ne la noi înşine: dacă prietenul meu devine un zeu sau se apropie de condiția divină, este excelent pentru mine, fiindcă atunci va fi cu atât mai capabil să mă ajute – desigur, cu condiția să fie un zeu „filantrop". Nu este de altminteri necesar să presupun că, în entuziasmul meu pentru prieten, mă gândesc limpede sau deliberat la propriul meu avantaj. Îl iubesc şi doresc, în fond, ca el să devină tot mai demn de a fi iubit.

Dar cine i-a dorit vreodată cu adevărat prietenului său să devină zeu, sau un zeu? Răspunsul este: fără îndoială nimeni, în viața noastră privată sau ca persoană privată; dar în calitate de cetățean, în viața publică? Există, în orice caz, un episod politic cu imense consecințe, în care nu numai că cetățenii au dorit ca unul dintre ei, cel pe care-l iubeau cel mai mult, să devină zeu, dar acesta din urmă, acest cetățean atât de iubit, a devenit realmente un zeu. Nu e un fel de a vorbi: acest cetățean a devenit cu adevărat nemuritor – nemurirea este atributul zeilor – de vreme

1. *Ibid.*, 1159a 5–10 (trad. rom. cit., p. 196 – *n.t.*).

ce a condus lumea după moartea sa.[1] Aristotel nu putea şti nimic despre acest episod extraordinar, ce urma să aibă loc trei secole mai târziu şi care pare să contrazică analiza sa atât de convingătoare a prieteniei. Sau mai precis: cazul extrem şi „aporetic" pe care Aristotel îl imagina printr-un raţionament oarecum *ab absurdo* s-a petrecut în realitate. Vorbesc desigur despre moartea lui Caesar drept cauză fondatoare a Imperiului Roman.

Perplexitatea lui Cicero

Această ridicare extraordinară a unui cetăţean deasupra celor care erau egalii săi presupune o modificare considerabilă a formei cetăţii. Pentru ca o asemenea ridicare să fie posibilă, trebuie ca baza sa – adică cetatea însăşi – să fi cunoscut în prealabil o extindere capabilă să susţină o asemenea ridicare.[2] „Suprafaţa bazei", dacă mă pot exprima astfel, trebuie să fie proporţională cu înălţimea noului suveran. Cetatea cea strâmtă, „unde tot ce este odios devine şi mai odios", a trebuit să cunoască o asemenea extindere şi deformare, o asemenea dilatare, încât legile urii şi ale dragostei, chimia „pasiunilor" au fost profund modificate de ea.

Consecinţele acestei dilatări a cetăţii se observă cel mai bine în perioada care precedă nemijlocit instituţionalizarea imperiului, în perioada „cezariană" deci. Ordinea politică şi morală devine confuză sau, mai degrabă, indeterminabilă. Această tulburare, această indeterminare pot fi reperate în special într-o operă majoră a filozofiei latine, una dintre operele cu adevărat cele mai influente în istoria morală a Europei, operă care tocmai asta face: se străduieşte să pună ordine în peisajul moral şi politic al epocii tuturor dezordinilor. Mă refer la *De officiis* de Cicero.

Este o operă al cărei context este deopotrivă dramatic şi emoţionant. Cicero, urmărit de ura lui Antonius, care-l va prinde curând, îşi trăieşte

1. Vezi Cicero, *De officiis*, II, 7, ed. Loeb Harvard University Press, 1913, p. 190: [...] *civitas ac paret cum maxime mortuo* („cetatea [...] a trebuit [...] să i se supună chiar după moarte" – *cf.* Cicero, *Despre îndatoriri*, trad. rom. de David Popescu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1957, p. 122 – *n.t.*).

2. Vezi Shakespeare, *Julius Caesar*, I, 2, vv. 135–137: *He doth bestride the narrow world like a Colossus, and we petty men walk under his huge legs* [...] („Şi el ca un colos călcând deasupra, / Pe sub picioare de-uriaş noi trecem" – cf. *Iulius Cezar*, în Shakespeare, *Opere complete*, vol. V, trad. rom. de Tudor Vianu, Editura Univers, Bucureşti, 1986, p. 13 – *n.t.*).

ultimele luni de viaţă, fugind din casă în casă. El scrie pentru fiul său Marcus – care studiază filozofia la Atena – această lungă expunere a filozofiei sale morale. Se prezintă drept unul dintre cei care-i urmează îndeosebi pe stoici, dar fără servilism. De fapt, îl corectează frecvent pe Panaitius, principala sa referinţă. Bineînţeles, această foarte lungă „scrisoare a unui tată către fiul său“ se adresează şi romanilor în general. La începutul cărţii a II-a, Cicero leagă direct scrierea acestei lucrări de situaţia politică:

> În ce mă priveşte, câtă vreme statul a fost condus de cei pe care el însuşi i-a vrut, i-am consacrat lui toate grijile şi preocupările mele. Când însă toate puterile au ajuns în mâinile unuia (*cum autem dominatu unius omnia tenerentur*) şi n-a mai fost cu putinţă sfatul şi autoritatea altora (*neque esset usquam consilio aut auctoritati locus*), când în sfârşit am pierdut pe marii bărbaţi alături de care am luptat pentru apărarea statului (*socios denique tuendae rei publicae, summos viros, amisissem*), nu m-am lăsat învins de durere [...] şi, cum nu puteam rămâne în inactivitate intelectuală, am socotit că-mi alung într-un fel foarte demn mâhnirea, dacă mă întorc la studiul filozofiei, fiindu-mi familiară de la începutul studiilor această disciplină, căreia i-am consacrat din tinereţe mult timp pentru a o învăţa. [...] În cele mai mari greutăţi, am totuşi această mulţumire că pot scrie despre chestiuni necunoscute îndeajuns [alor] noştri şi vrednice de a fi ştiute.[1]

Nu-mi propun să studiez aici sensul învăţăturii morale a lui Cicero, nici felul în care acesta combină firele unor tradiţii diverse, dar care se leagă, toate, într-un fel, de sursa socratică. Ceea ce mă interesează e raportul dintre filozofia morală şi cadrul politic. Aşa cum am spus, odată cu dilatarea cetăţii ordinea lucrurilor politice şi morale devine confuză sau indeterminabilă. Cum apare ea în *De officiis*?

Apare, mai întâi, în felul destul de vag în care Cicero descrie relaţiile dintre diferitele trepte ale societăţii omeneşti (*gradus societatis hominum*) în I, 17. Care sunt treptele societăţii omeneşti (am putea spune: treptele intimităţii sociale) – nu acest lucru e incert. Cicero le enumeră descendent, de la întreaga umanitate până la familia restrânsă, trecând prin neam, cetate, prietenie etc. Întrebarea se referă la modul de a clasa aceste diverse grade, de a le situa pe scara stimei noastre. Răspunsul lui Aristotel, ştim asta, era lipsit de echivoc: pentru el, cetatea e cea care are în vedere binele cel mai înalt, şi înglobează deci celelalte comunităţi, care-i sunt clar subordonate.[2] Lucrurile sunt mult mai puţin clare în expunerea

1. Cicero, *De officiis*, II, 1–2 (trad. rom. cit., pp. 112–113 – *n.t.*).
2. *Politica, in princ.*

lui Cicero. Desigur, el trage concluzia că, „dacă cercetăm cu mintea şi cu inima toate formele de legătură socială, vom vedea că nici una dintre ele nu e mai puternică şi mai scumpă decât aceea care uneşte pe fiecare din noi cu statul".[1] De ce e însă aşa? Justificarea nu este oferită nicăieri limpede, sau se reduce la atât: „Dragostea tuturora o îmbrățişează şi o înmănunchează patria."[2] Anumite expresii sugerează că legăturile de sânge sunt mai strânse decât legăturile civice (*artior vero colligatio est societatis propinquorum*); de altfel, „casa (*domus*) constituie începutul unui oraş şi vatra de naştere a unui stat (*principium urbis et quasi seminarium rei publicae*)".[3] Nu e lipsă de respect față de Cicero să remarcăm că aceste formule vagi nu suportă comparație cu analiza aristotelică, atât de netă, a relației dintre *casă* şi *cetate* la începutul *Politicii*. Desigur, Cicero celebrează cum se cuvine meritele prieteniei dintre oamenii virtuoşi,[4] dar nu spune nimic despre relația complexă pe care o are prietenia cu formele politice de guvernământ în funcție de diversitatea lor.

Astfel, diferențele şi articulațiile dintre diversele asocieri umane, ce reieşeau atât de limpede din descrierea lui Aristotel, se estompează, slăbesc sau pălesc în expunerea ciceroniană. Peisajul se aplatizează, devenind totodată confuz. Apare în prim-plan o noțiune cuprinzătoare în care diferențele tind să se neutralizeze şi să se piardă, o noțiune ignorată de filozofia greacă clasică, şi anume „societatea întregului neam omenesc (*universi generis humani societas*)". Căutând principiile naturale ale comunității şi societății umane, Cicero vede cel dintâi principiu în „societatea întregului neam omenesc".[5] Ceea ce leagă (*vinculum*) această societate sunt „judecata şi graiul, care, prin primirea şi transmiterea culturii, prin relații de discuție, comunicare, judecată, uneşte pe oameni între ei şi-i leagă într-o societate naturală (*naturali quadam societate*)". Mai departe, către sfârşitul cărții I, încheind o enumerare a normelor de bună purtare, Cicero scrie: „În rezumat, ca să nu vorbesc prea în amănunt, [să spunem că] suntem datori să cultivăm, să păstrăm şi să respectăm societatea şi comunitatea de viață a întregului neam omenesc (*communem totius generis hominum conciliationem et consociationem*)."[6]

1. *De officiis*, ed. cit., I, 17, p. 58 (trad. rom. cit., p. 66 – *n.t.*).
2. *Ibid.*, p. 60 (trad. rom. cit., p. 66 – *n.t.*).
3. *Ibid.*, p. 56 (trad. rom. cit., p. 65 – *n.t.*).
4. *Ibid.*, p. 58.
5. *Ibid.*, I, 16, pp. 52–54 (trad. rom. cit., p. 63 – *n.t.*).
6. *Ibid.*, I, 41, p. 152 (trad. rom. cit., p. 106 – *n.t.*).

Aceste formule ne plac ca anticipări, demne de admiraţie, ale propriilor noastre convingeri – ale concepţiei moderne despre unitatea umană. Sentiment uşor de înţeles, dar şi mai importantă pentru cercetarea noastră decât anticiparea concepţiei moderne este ruptura cu concepţia greacă clasică pe care aceste formule o implică.[1] Să ne oprim o clipă.

Expresia „unitate umană“ pe care am folosit-o e cât se poate de echivocă. Am subliniat adesea că filozofia greacă clasică afirma foarte limpede unitatea speciei umane – cu atât mai limpede de altminteri cu cât ea este inventatoarea acestei noţiuni de specie, a speciei în general şi a speciei umane în particular. Fiinţa umană este o fiinţă raţională – fiinţă care posedă *logos*-ul. Romanii primesc şi consfinţesc această definiţie, traducând, aşa cum face aici Cicero, *logos* prin *ratio et oratio.* Diferenţa dintre romani şi greci constă în cadrul în care se înscrie şi, în primul rând, se produce această diferenţă specifică. Aristotel pune un fel de semn de egalitate între fiinţa raţională şi fiinţa politică, fiinţă care trăieşte într-un *polis*, adică într-o formă politică determinată. Bineînţeles, fiinţele umane care nu trăiesc în cetăţi propriu-zise, ci în triburi sau în imperii, aparţin şi ele speciei, chiar dacă sunt desigur mai puţin desăvârşite, căci cadrul în care se înscrie şi se produce *logos*-ul lor este mai puţin favorabil. Dar, în toate cazurile, cuvântul şi raţiunea se dezvoltă într-o comunitate *reală, deci distinctă*, pe care o putem vedea, numi şi, ca să spunem aşa, atinge. La Cicero, se instalează o incertitudine, care anunţă propriile noastre incertitudini: *ratio et oratio* se dezvoltă oare într-un cadru de înscriere şi de producere constituit de umanitatea însăşi ca societate universală a speciei umane, sau se pot dezvolta prin ele însele, independent de orice cadru politic determinat, fiinţa umană putând fi, în acest caz, fiinţă raţională fără a fi fiinţă politică? Interesantă dintr-un punct de vedere pe care-l vom numi ontologic, întrebarea e politic inutilă. E imposibil să considerăm umanitatea ca atare o formă politică. În ambele cazuri, acţiunea umană ca *ratio et oratio* tinde să se detaşeze de orice formă politică, precum şi de orice regim politic. Ea nu se mai înscrie într-o ordine *politică* determinată concret, ci în ordinea a ceea ce se va numi mai târziu *civilizaţie* sau a ceea ce însuşi Cicero începe deci să numească *societatea universală a speciei umane. Ratio et oratio* sunt independente de orice operaţie politică concretă, ele se află în slujba unei morale generale, a

---

1. Pentru o apreciere pozitivă a deschiderii romane spre lumea din afară în opoziţie cu închiderea greacă faţă de barbari, vezi Claudia Moatti, *La Raison de Rome. Naissance de l'esprit critique à la fin de la République*, Seuil, Paris, 1997.

unei morale detașate de formele și de regimurile politice, așadar aplicabilă – în toate regimurile și formele politice, în toate condițiile politice – cetățeanului din cetatea cea mai mică și împăratului Romei.

Cicero nu este autorul acestei morale căreia îi dă în *De officiis* expresia care va fi mai apoi cea mai influentă. Ea aparține, așa cum am indicat deja, „stoicismului", ansamblu doctrinal divers și complex care, cuprinzând elemente filozofice foarte tehnice, este caracterizat de o imprecizie și o indeterminare metamorfică ce ne împiedică adeseori să stabilim cu certitudine dacă un anumit punct al doctrinei, o anumită nuanță sau afirmație este sau nu de inspirație stoică. Această plasticitate a doctrinei stoice corespunde, dacă pot spune astfel, plasticității civilizației elenistice detașate de cetăți și plasticității cetății Romei, capabilă de o extindere al cărei secret încă ne scapă. Astfel, după ce a inspirat sau însoțit ce era mai bun în Roma republicană, când Panaitius s-a alăturat, la mijlocul veacului al II-lea î. Cr. „cercului Scipionilor", stoicismul a urcat pe tronul imperial în secolul al II-lea d. Cr., odată cu Marcus Aurelius.[1]

O remarcă: într-o lume în care diferența dintre cetăți, în care autarhia și impenetrabilitatea lor se estompează, *ius gentium* – expresia vine chiar de la Cicero – sporește în importanță și în autoritate. Ce este „dreptul ginților"? Polisemia expresiei este practic fără sfârșit.[2] *Ius gentium* nu trimite doar, și nici măcar în special, la dreptul internațional – dreptul între națiuni –, ci, mai general, la ansamblul de principii și precepte care este împărtășit de toate popoarele civilizate (de exemplu: *pacta sunt servanda* „tratatele trebuie respectate").[3] Ceea ce constituie unitatea acestor sensuri diverse ar fi atunci faptul că *ius gentium* este dreptul care ignoră distincția dintre interiorul și exteriorul corpurilor politice,[4] sau care îl cuprinde și pe unul, și pe celălalt.

---

1. Vezi *Despre spiritul legilor*, XXIV, 10.

2. Vezi articolul de D. Alland din Ph. Raynaud și St. Rials (ed.), *Dictionnaire de philosophie politique*, PUF, Paris, 1996; reed. „Quadrige", 2003.

3. Dreptul internațional ar fi atunci o subdiviziune majoră a dreptului ginților astfel conceput.

4. Vezi *De finibus bonorum et malorum*. Potrivit lui Chrysippos, aprobat de Cicero, *ea natura esset hominis, ut ei cum genere humano quasi civile ius intercederet* „natura omului este astfel, încât relația individului cu specia umană [în întregul ei] constituie un soi de drept civil" (III, 67).

Specificul Romei

Nu vreau să sugerez că romanii ignorau noţiunea de limită. E de ajuns să menţionez *pomoerium* [1] şi *limes*. Limita *civitas*-ului, în experienţa lor, a devenit rapid indefinită. Roma se extinde, transformându-i pe învinşi în aliaţi, apoi în cetăţeni, astfel încât mărirea teritoriului e însoţită de o diversitate şi o gradare a statutelor persoanelor. În perioada care precedă apariţia imperiului, romanii vorbesc încă de *civitas*-ul lor, un *civitas* extins sau umflat excesiv, aproape gigantic. Această supleţe, plasticitate, ductilitate a substanţei romane este în puternic contrast cu fermitatea şi caracterul compact al substanţei civice greceşti, în special ateniană. Ideea pe care Atena o are despre ea însăşi se condensează foarte expresiv în noţiunea de autohtonie.[2] Dimpotrivă, Roma vine de altundeva: Enea a venit din Troia ca să fondeze Lavinium, Ascanius, fiul său, a fondat Alba, din care a apărut Roma; şi, în acelaşi timp, Roma vine de nicăieri, căci Romulus şi Remus au vrut să părăsească Alba:

> [...] s-au hotărât să locuiască aparte, întemeind o cetate pe meleagurile pe care crescuseră de la început. Aceasta este, într-adevăr, pricina cea mai cuviincioasă. Având în vedere că mulţi sclavi şi răzvrătiţi se strânseseră în jurul lor, era poate nevoie sau să se destrame întru totul cetatea, dacă ei se împrăştiau, sau să locuiască împreună cu ei, într-o cetate aparte. Într-adevăr, locuitorii din Alba nu socoteau că-s vrednici să se amestece răzvrătiţii cu ei şi nici să-i primească drept cetăţeni, iar faptul acesta l-a arătat întâmplarea cu femeile, care nu s-a petrecut din pricina îndrăznelii lor nemăsurate, ci de nevoie, din pricină că nu le puteau lua în căsătorie de bunăvoie. Într-adevăr, după ce le-au răpit, le-au cinstit în chip cu totul deosebit.
>
> Apoi, după ce s-au pus temeliile cetăţii, au construit un loc sfânt de refugiu pentru răzvrătiţi, pe care l-au numit „Al zeului Asylaios". Şi-i primeau aici pe

1. „[Iar Romulus] a umplut cetatea cu oameni. [...] Astfel, s-a săpat un şanţ care înconjură Comitium de astăzi, iar începuturile tuturor lucrurilor de care se foloseau după lege, fiindcă erau bune, iar după natură, fiindcă erau necesare, le-au aşezat aici. Apoi, fiecare aducea câte puţin pământ din locul de unde venea şi-l arunca şi-l amesteca aici. Şi şanţul acesta îl numesc cu acelaşi nume cu care numesc Olympul, şi anume *mundus*. Apoi, în jurul lui ca centru, în formă de cerc, au tras marginile cetăţii. [...] Cu o linie ei despart zidul şi zidul se numeşte, prescurtat, *pomoerium*, care înseamnă înapoia zidului sau după zid (*post murum*)" (Plutarh, „Romulus", în *Vieţi paralele*, trad. rom. cit., p. 64 – *n.t.*).

2. Este „vrednica minciună" recomandată de Socrate în *Republica*, 414c (*cf.* trad. rom. cit., p. 194 – *n.t.*).

toţi, şi nu predau nici pe sclavi stăpânilor, nici pe theţi creditorilor, nici pe ucigaşi dregătorilor [...].[1]

În vreme ce ideea de autohtonie presupune că cetatea Atenei era aşa zicând deja acolo, relatările – legendare sau istorice – cu privire la originile Romei subliniază că ea s-a născut aşa zicând din nimic: cei care vor compune Roma sunt oameni de nimic, sunt, am spune, nişte excluşi. Această cetate a fost întemeiată de nişte fără-de-cetate. Titus Livius subliniază că, în incinta ei încă goală, s-a refugiat, „fără osebire dacă insul era liber sau sclav, o gloată de oameni dornici de o viaţă nouă".[2] Această mulţime amestecată în căutarea unei vieţi noi (*avida novarum rerum*) conţinea, potenţial, o extindere şi un viitor fără limite.

Când Roma a devenit pe deplin conştientă de ea însăşi, când a fost, aşadar, capabilă să-şi raporteze experienţa la experienţa greacă, ea s-a perceput ca proces de concentrare de mase umane, ca proces de asociere sau de consociere al cărui punct de plecare şi a cărui derulare erau accesibile cunoaşterii raţionale, pentru că aparţineau unor epoci luminate.[3] Posterioritatea şi „secundaritatea" sa în raport cu Grecia se întorc în avantajul Romei.[4] Această superioritate ca să spunem aşa gnoseologică a Romei este dublată de o superioritate politică: „Republica noastră s-a constituit nu prin geniul unuia singur, ci printr-un fel de geniu comun unui mare număr de cetăţeni, nu în timpul vieţii unui om, ci prin munca a generaţii întregi, vreme de veacuri."[5] Înţelegem deci mai bine de ce pare Cicero să prefere o mare doză de imprecizie atât în ce priveşte relaţiile dintre diferitele *gradus societatis hominum*, cât şi cadrul mai determinant al *ratio et oratio* umane. Roma nu e atât o cetate comparabilă cu Atena sau Sparta, cât procesul dinamic al consociaţiei umane, proces care împinge neîncetat limitele formei „cetate" şi sfârşeşte prin a le aboli.

---

1. Plutarh, *op. cit.*, trad. rom. cit., pp. 62–63 (*n.t.*). Vezi şi „Paralela între Theseus şi Romulus", trad. rom. cit., p. 89: „Mai întâi, [Romulus] nu şi-a schimbat cetatea şi nici n-a sporit-o pe cea existentă, ci, pornind de la nimic, şi-a câştigat pământ, patrie, domnie, neamuri, căsătorii, rudenii, fără să nimicească sau să suprime pe cineva, şi a făcut bine celor care, lipsiţi de casă şi de vatră, voiau de bunăvoie să fie cetăţeni şi să constituie un popor" (*n.t.*).

2. Titus Livius, *De la fundarea Romei*, I, 8, trad. rom. de Janina Villan, vol. I, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1959, p. 17 (*n.t.*).

3. Vezi Cicero, *De re publica*, II, 10.

4. Romulus, subliniază Cicero (*ibid.*), este mult posterior lui Homer. Vezi *infra*, p. 206.

5. *De re publica*, II, 1. Vezi *infra*, p. 203.

Această abolire a limitelor are evident consecinţe considerabile asupra conţinutului vieţii politice şi asupra înseşi definiţiei sale. Când forma comunităţii se estompează, atunci tocmai forma binelui comun e cea care se pierde. Când binele la care participă cetăţeanul devine nedeterminat, calitatea de cetăţean slăbeşte până când ajunge să-şi schimbe sensul. De fapt, figura cetăţeanului este practic absentă din *De officiis*. Nu doar că totul a trecut sub stăpânirea unuia singur. Dar, în schiţa pe care o face cu privire la ordinea politică de dorit, Cicero substituie cetăţeanului unu şi dublu – când comandant, când comandat – dualitatea dintre magistrat şi persoana privată. Magistratul este ridicat în acelaşi timp în care individul privat este coborât sau, mai precis, când cetăţeanul e redus la condiţia de individ privat. Cât despre primul, „sarcina proprie magistraţilor este de a înţelege că ei reprezintă statul [*se gerere personam civitatis*] şi că trebuie să-i păstreze demnitatea şi onoarea, să-i respecte legile, să-i asigure justiţia, să-şi aducă aminte că toate acestea sunt lăsate pe seama răspunderii lor morale".[1] Rolul, în orice caz demnitatea de magistrat sporeşte proporţional cu diminuarea prezenţei concrete a cetăţii, care, nemaifiind adunată şi vizibilă în întregime, nemaifiind prezentă, trebuie să fie *reprezentată* de magistrat. În timp ce, în cetatea limitată, magistratul e pur şi simplu partea care guvernează cetatea, în cetatea extinsă sau umflată la maximum partea şi întregul şi-au pierdut actualitatea reciprocă, au nevoie de mijlocirea unui al treilea termen. Acest al treilea termen, necunoscut de Atena, ca şi de Roma la începuturile ei, este *persona civitatis*. Cetatea a devenit, am spune, o „persoană morală". Această transformare ne îngăduie să transferăm cetatea pe umerii magistratului, care din acea clipă o susţine.

Abstragere din partea acestei *persona civitatis* înseamnă sustragere de substanţă în cazul corpului civic. Cetăţeanul cel bun (*bonus civis*) e definit mai întâi ca *privatus*, „simplu cetăţean" de la care este de aşteptat să trăiască potrivit egalităţii (*aequo et pari iure*) cu concetăţenii săi. Cât despre raportul său cu viaţa politică, aşteptăm ca el să dorească pacea şi lucrurile oneste (*ea velle, quae tranquilla et honesta sint*). Aceşti termeni sunt cel puţin vagi. În orice caz, ei nu sugerează o concepţie activă despre calitatea de cetăţean.

Mi se pare deci că totul, în limbajul lui Cicero, indică o deplasare a centrului de greutate politică spre magistratul care, purtător al „persoanei" cetăţii, este obiectul încrederii (*fides*) cetăţenilor. Care sunt lucrurile pentru care au încredere în el? Ca să apere demnitatea republicii şi

1. *De officiis*, I, 34 (trad. rom. cit., p. 96 – *n.t.*).

să aplice legile, desigur, dar și pentru *iura discribere* – ca să atribuie fiecăruia drepturile sale. Cicero propune aici o nouă înțelegere a guvernului republican, care, obiect al încrederii cetățenilor, le garantează atent drepturile. Nu e oare o schiță a statului modern care, ridicat deasupra societății și separat de ea, revine spre ea pentru a-i atribui fiecărui membru al societății drepturile sale?

Această comparare este cu atât mai justificată, cu cât Cicero, ca și Modernii, leagă strâns finalitatea instituției politice de protejarea proprietății. După ce l-a condamnat cu severitate pe Philippus, care, în calitate de tribun al plebei, propusese o lege agrară vizând egalizarea proprietăților, el scrie: „Căci mai ales din această cauză au fost înființate orașele și statele, ca fiecare să poată fi sigur de averea sa. Chiar dacă dintr-un imbold natural oamenii s-au constituit în comunități sociale, totuși ei au căutat adăpost în orașe tocmai în speranța de a le fi în siguranță avutul (*spe custodiae rerum suarum*)."[1] Aceste două fraze nu conțin, desigur, întreaga gândire politică a lui Cicero, dar nu putem ignora faptul că ele nu mai lasă loc unui veritabil bine comun. Cauzalitatea, presiunea consociativă sau agregativă a naturii trece prin activarea sentimentului de proprietate, de „al tău".

Insistența asupra propriului, particularului putea fi deja întâlnită în reluarea de către Cicero a unei teze a lui Panaitius. El scrie următoarele: „Trebuie să ne gândim că suntem creați de natură oarecum cu două persoane (*personae*): una comună cu ceilalți oameni, constând în aceea că toți avem rațiune și acea prestanță prin care suntem superiori [...] animale[lor], însușiri din care își trag obârșia moralitatea [...], cealaltă persoană este dată de individualitatea fiecăruia."[2] Natura ne-a înzestrat deci cu două feluri de *persona*: o *persona communis*, care e natura noastră rațională, comună tuturor ființelor umane; și o *persona singulis tributa*, o *persona* particulară, sau singulară, care este natura noastră individuală, caracterul nostru individual. Ceea ce ne frapează aici este cât de mult insistă Cicero pe cea de a doua *persona*. Spre deosebire de Aristotel, care, desigur, ne oferea instrumente de o finețe incomparabilă pentru a analiza și a scoate în evidență caracterul fiecărei ființe umane în funcție de paleta virtuților și viciilor sale, dar care nu arăta un interes vizibil pentru particularitate în sine, Cicero o transformă în tema sa. În vreme ce Aristotel studia ființe umane pe care virtuțile și viciile lor le făceau desigur foarte diferite unele de altele, dar aceste virtuți și vicii erau tot

1. *Ibid.*, II, 21 (trad. rom. cit., p. 148 – *n.t.*).
2. *Ibid.*, I, 30 (trad. rom. cit., pp. 87–88 – *n.t.*).

atâtea expresii – stări – ale naturii comune, Cicero consideră această diversitate în sine; el desprinde particularitatea individuală a naturii comune, aşa cum o arată deosebirea dintre cele două *personae*. Acolo unde existau natura şi „stările" ei virtuoase sau vicioase, există acum două „persoane".

Cicero menţionează mai întâi marile diferenţe pe care le întâlnim *in corporibus*, dar adaugă repede că „tot aşa şi între suflete există mari deosebiri".[1] El ne invită să parcurgem rapid o galerie de portrete ale unor oameni celebri – latini şi greci –, câteva cuvinte, uneori unul singur, fiind de-ajuns să-i caracterizeze pe Laelius, Scipio, Socrate, Pericle, Temistocle, Solon etc. Ceea ce-l interesează aici nu sunt caracterele particulare în particularitatea lor, ci, dacă pot spune astfel, fenomenul particularităţii în general. Natura individuală, fiind celălalt chip al naturii, şi totuşi fiind natură, aduce pentru noi un alt fel de normă. Dacă, în mod cert, nu trebuie să facem nimic împotriva naturii noastre comune sau universale (*contra universam naturam*), ci, dimpotrivă, s-o protejăm, trebuie, pe de altă parte, să ne urmăm propria natură (*propriam nostram sequamur*).[2] Natura proprie oferă o normă nu mai puţin legitimă, nu mai puţin încărcată de autoritate decât norma inclusă în natura comună sau universală. Cicero sugerează chiar că autoritatea celei dintâi are câştig de cauză faţă de autoritatea celei de a doua. Chiar dacă alte *studia* ar fi *graviora atque meliora*, spune el, trebuie totuşi să măsurăm sau să evaluăm activităţile noastre după norma sau criteriul propriei noastre naturi (*nostrae naturae regula*).[3] Desigur, explicaţiile pe care Cicero le adaugă imediat tind să readucă aceste teze la afirmaţii de bun-simţ: nu ajută la nimic să vizezi imposibilul sau, mai subtil, nu putem ajunge la proprietatea acţiunii, la *decorum*, dacă acţionăm într-un mod care este contrar sau care repugnă naturii noastre individuale (*nihil decet invita Minerva*). Dar aceste explicaţii nu pot masca amploarea deplasării operate: norma acţiunilor umane este dată de acum înainte mai curând de natura individuală decât de natura comună.

Într-adevăr, în rândurile care urmează Cicero pare să definească proprietatea – *decorum* – acţiunii prin coerenţa sa de-a lungul şi în interiorul unei vieţi individuale.[4] El compară linia de conduită a vieţii noastre cu vorbitul unei limbi: aşa cum trebuie să folosim limba

1. *Ibid.*
2. *Ibid.*, p. 112.
3. *Ibid.*, pp. 112–114.
4. *Ibid.*

maternă, riscând altminteri să devenim ridicoli asemenea celor care introduc în limbajul lor cuvinte greceşti, tot astfel nu trebuie să introducem nici un dezacord în acţiunile noastre şi în întreaga noastră viaţă.[1] Coerenţa interioară, fidelitatea faţă de caracterul particular al *unei* vieţi umane tind să se substituie conformării faţă de natura umană comună şi finalităţile ei.

Şi aici putem fi tentaţi să dăm formulelor lui Cicero o interpretare care le toceşte tăişul. Pilda oferită imediat după aceea demonstrează însă amploarea deplasării înfăptuite: exemplul lui Cato ne arată că această diferenţă dintre naturile individuale are o asemenea forţă (*haec differentia naturarum tantam habet vim*) încât, în aceleaşi împrejurări, sinuciderea poate fi o datorie pentru unul, dar nu şi pentru altul.[2] Şi atunci cum ar putea dovedi exemplul lui Cato că, în funcţie de caracterul agentului, sinuciderea poate fi o datorie sau, dimpotrivă, ar fi socotită o crimă? Cicero subliniază că tovarăşii lui Cato în aceeaşi cauză nu s-au sinucis, ci s-au predat lui Caesar şi adaugă că poate ar fi fost condamnaţi de opinia publică dacă şi-ar fi luat viaţa. De ce această diferenţă de tratament? De unde vine admiraţia pentru sinuciderea lui Cato şi eventuala condamnare a sinuciderii ipotetice a celorlalţi duşmani ai lui Caesar? Cred că răspunsul lui Cicero n-are cum să nu ni se pară ciudat. El spune următoarele: ceilalţi duseseră o viaţă mai puţin austeră, dar natura îl înzestrase pe Cato cu o *incredibilis gravitas* „extraordinară severitate“, pe care o exersase şi consolidase permanent. Prin urmare, un asemenea om mai degrabă murea decât să trebuiască să privească chipul unui tiran.[3] Este cu adevărat straniu că un act inspirat de virtutea civică cea mai riguroasă, de cea mai înaltă idee despre viaţa politică sau obştească îşi află, după părerea lui Cicero, justificarea reală în particularitatea extremă a unui caracter individual. Înţelegem că Cicero nu ţine să generalizeze principiul acţiunii lui Cato: nu era ultimul care s-a bătut cu Cato, fiindcă i s-a supus lui Caesar, acceptând să privească chipul tiranului. Dar cum ar putea fi strict individuală norma unei acţiuni? Care e sensul politic al acestei reduceri de către Cicero a virtuţii civice a lui Cato la caracterul său individual, la natura sa proprie?

Aş spune că virtutea lui Cato se exercită potrivit unei perspective politice care a devenit „teoretică“, într-un cadru politic care a dispărut deja. Cum virtutea lui Cato se adresează unei forme şi unui regim

1. *Ibid.*
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*

politic, unei „substanţe etice", care sunt pe cale de descompunere, ea nu-şi va putea atinge obiectul şi se întoarce deci spre agentul căruia-i exprimă extrema particularitate, particularitatea excesivă – virtute superioară situaţiei reale, dar şi fără nici un raport cu ea. Ceea ce se doreşte a fi virtute civică exemplară se realizează ca performanţă individuală sau idiosincratică. Poate că Cicero se teme că va trebui să-l imite pe Cato, dar important este că, de fapt, Cato nu poate fi imitat, deoarece cadrul emulaţiei virtuoase a dispărut, deoarece, în fond, gestul lui Cato e de-acum o imitaţie a virtuţii civice reale. Disoluţia „substanţei etice" a republicii eliberează pe de o parte generalitatea umană, o natură umană declarată abstract raţională sau cumpătată, şi, pe de altă parte, virtuţi şi vicii care apar ca nişte caractere strict individuale.

După cum se vede, problemele cele mai delicate ale moralei, ba chiar problemele cele mai dificile ale ontologiei (cum ar fi statutul individualităţii) sunt legate de problema formei politice. Omul ca pur agent moral şi omul ca pură particularitate, pură individualitate, aceste două fenomene care ni se par date, adică determinate, în ele însele sau pornind de la ele însele, se dezvăluie de fapt, judecând pe baza experienţei romane, ca nişte fenomene derivate. Derivate din ce? Derivate din acea extindere şi, finalmente, din acea descompunere a formei politice prime, a republicii originare, pe care tocmai am descris-o în linii mari. Ceea ce apare imediat ca determinat pentru înţelegerea noastră – adică, încă o dată, separarea dintre agentul moral universal şi individul particular – este descoperit de raţiunea noastră politică drept produs de scindarea unui universal concret de acum înainte pierdut, şi anume cetăţeanul. În acest sens, evidenţa abstractă a agentului moral, ca şi a individului decurge direct din puţina lor realitate, deficienţă care, la rândul ei, derivă din extinderea formei politice.

Dacă aceste consideraţii sunt cât de cât valabile înseamnă că un fel de „trecere de la Antici la Moderni" s-a produs deja la Roma la sfârşitul perioadei republicane. Unei ordini republicane bazate pe guvernarea politică a binelui comun i-a urmat o ordine curând imperială, bazată pe protecţia juridică a proprietăţilor şi a drepturilor particulare. După cum spune Kojève în comentariul său la *Fenomenologia spiritului*:

> Războinicul grec devine Burghezul roman. Care încetează să fie Cetăţean în sensul păgân al cuvântului. Statul are atunci „dreptul" (= posibilitatea explicabilă) de a se dezinteresa de el. Pseudocetăţenii nerăzboinici, care nu se interesează decât de proprietatea lor privată (Particularitate) şi se dezinteresează de Universal, sunt la discreţia militarilor profesionişti şi a conducătorului lor

(Împăratul). Acest conducător, Despotul, va considera şi el statul ca *proprietatea privată a sa* (şi a familiei sale).[1]

Bineînţeles, Burghezul roman aflat la discreţia împăratului rămâne foarte departe de burghezul francez sau englez care-şi alege liber reprezentanţii. Dar ei au suficiente lucruri în comun, şi mai ales concepţia ciceroniană a ordinii politice din *De officiis* are suficiente lucruri în comun cu concepţia liberală a funcţiei statului ca să ne punem întrebări privind raportul dintre cele două „modernităţi", dintre cele două forme de „a deveni modern", adică dintre cele două forme de „a deveni individ".

Momentul ciceronian

Redefinirea ordinii politice operată de Cicero în *De officiis* pare să ne confirme rezervele referitoare la teza lui Leo Strauss din *On Tyranny*. Cezarismul nu poate fi pur şi simplu înţeles ca subdiviziune a monarhiei absolute. Momentul cezarian, pe care-l putem numi la fel de îndreptăţit momentul ciceronian, redefineşte ordinea politică într-un mod care ne îndepărtează decisiv de ordinea civică antică, greacă sau romană. Magistratul care „poartă persoana cetăţii", a cărui funcţie e să determine drepturile fiecăruia şi, mai ales, să apere proprietăţile – fiindcă oamenii se adună în cetăţi tocmai pentru ca bunurile să le fie apărate –, este o figură inedită a ordinii politice. Putem spune că filozofia politică greacă are toate instrumentele pentru a gândi această nouă figură, ceea ce este poate adevărat, chiar dacă noţiunea de *persona civitatis* nu are echivalent în greacă, punctul principal este că, în experienţa greacă, ordinea politică este întotdeauna ordinea unei comunităţi concrete date – operaţie în act a unui bine obştesc – şi care nu poate fi obiectul unei definiţii funcţionale ca aceea propusă de Cicero.

Momentul ciceronian nu se limitează la perioada pe care o analizăm, şi anume la ultimii ani din viaţa lui Cicero. El nu este decât provizoriu şi incomplet încheiat la instaurarea imperiului. Aşa cum sugerează pasajul din Kojève citat mai sus, regimul imperial îi particularizează deopotrivă pe suveran şi pe supuşii săi. Oricare ar fi succesul său istoric, ce rezultă poate mai ales din energiile civice pe care încă le adăposteşte, forma imperială romană este afectată de o slăbiciune lăuntrică. Ea e

1. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, „Bibliothèque des idées", Gallimard, Paris, 1947, p. 116; reed. „Tel", 1980.

departe de a satisface aspiraţia născută din experienţa originară a cetăţii. În acest sens, momentul pe care-l numesc ciceronian se prelungeşte şi se extinde până ce viaţa politică europeană îşi produce în fine forma politică specifică, statul-naţiune. Într-adevăr, ceea ce-l caracterizează este indeterminarea formei politice concrete; ceea ce-l defineşte, am putea spune, este caracterul indefinit al formei politice concrete şi necesitatea de a formula o normă de viaţă comună în absenţa acestei forme. În acest sens, ceea ce numim Renaştere este punctul culminant al momentului ciceronian şi-i pregăteşte deznodământul.

Montaigne este, fără îndoială, unul dintre autorii cei mai interesanţi în acest context. Las deoparte ceea ce spune Montaigne despre Cicero însuşi, căruia îi consacră capitolul XL al cărţii I din *Eseuri*, „Privitor la Cicero". Încerc să merg direct la întrebarea care ne comunică începutul şi sfârşitul îndelungatului moment ciceronian. Ea este cuprinsă în ceea ce spune Cicero în legătură cu Cato – afirmaţie pe care am citit-o deja.

Vă amintiţi, Cicero dă sinuciderea lui Cato drept exemplu al unui act care-şi află justificarea în *incredibilis gravitas* „extraordinara severitate" a personajului, adică în natura sa proprie (*propria natura*). Aşa cum am spus, pentru Cicero norma acţiunii tinde să nu se mai afle în natura umană şi trăsăturile sale universale, ci în natura individuală şi trăsăturile sale particulare. Or, este o teză reluată şi dezvoltată de-a lungul *Eseurilor* de către Montaigne, care de altminteri trimite explicit la pasajul nostru. E teza „chipului de căpetenie" (*forme maîtresse*):

> Priviţi numai cum ne aflăm cu cele de noi păţite; nu-i nimeni, dacă se ia în seamă, care să nu afle un tipar al său; chip de căpetenie care luptă împotriva întocmirii şi împotriva vijeliei patimilor care le sunt potrivnice. Cât despre mine, eu nu prea mă simt zguduit de cutremur, mă găsesc cam totdeauna în acelaşi loc, cum se întâmplă cu trupuri greoaie şi îngreunate. Dacă nu sunt la mine acasă, sunt totdeauna de ajuns de aproape.[1]

Cato, care era deci pentru Cicero exemplul unei naturi individuale uimitor caracterizate, joacă un mare rol în *Eseuri*. „Cazul Cato" îl preocupă mult pe Montaigne: „Acel bărbat a fost cu adevărat turnat de fire, ca să avem chipul virtuţii şi străşniciei la care omul poate ajunge."[2] Într-un anume sens, Cato reprezintă pentru Montaigne contrariul sau opusul a

1. Montaigne, *Essais*, III, 2, „Du repentir", ed. A. Tournon, Imprimerie nationale, vol. III, p. 53 (*cf.* Montaigne, *Eseuri*, trad. rom. de Mariella Seulescu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1966, cartea a III-a, cap. II, „Despre căinţă", p. 378 – *n.t.*).

2. *Ibid.*, I, 37, „Du jeune Caton", vol. I, p. 379 (trad. rom. cit., cartea I, cap. XXXVII, „Despre Cato cel tânăr", p. 234 – *n.t.*).

ceea ce reprezintă el pentru Cicero, virtutea generală sau generică, în locul caracterului individual. Cato este virtutea însăşi. Tocmai examinându-l, aşadar, pe Cato individual scoate Montaigne la lumină şi formulează problema virtuții, cu caracterul admirabil, dar şi cu ambiguitățile acesteia. Mă voi limita la ceea ce este esențial pentru discuția noastră.

Montaigne nu lasă nici o îndoială cu privire la caracterul intrinsec admirabil al virtuții lui Cato. Cato e însăşi pilda pe care o opune evaluărilor vicioase: „...cea mai mare parte din gânditorii vremilor noastre [...] fac pe iscusiții ca să întunece faima celor mai frumoase şi mărinimoase fapte din vechime, dându-le câte un tâlc înjositor, dibuindu-le prilejuri şi cauze deşarte."[1] Dar anumite aspecte ale virtuții lui Cato îi suscită perplexitatea sau rezervele. Comparat cu Socrate, care „dă sufletului său un mers a fire şi îndeobşte", „la Cato lămurit se vede că era un mers dus cu mult departe peste cel obişnuit"; „îl simți întotdeauna călare pe bidiviu".[2] Mai important pentru noi este decalajul dintre Cato şi contemporanii lui, între acțiunea sa şi circumstanțele acțiunii sale: „Virtutea lui Cato fost-a vrednică dincolo de măsura veacului său; iar pentru un om care avea un amestec la cârmuirea celorlalți, menit a fi în slujba obştei, s-ar putea spune că era o dreptate dacă nu nedreaptă, cel puțin deşartă şi fără rost în veacul său."[3] Virtutea lui Cato, oricât de admirabilă ar fi, şi chiar în măsura în care ea e superioară stării moravurilor timpului său, apare în cel mai bun caz ca „deşartă" şi anacronică – „fără rost în veacul său" –, iar în cel mai rău caz ca „nedreaptă", căci ce este o virtute civică aflată, prin exces de justiție, în starea de a nu putea îndrepta cu adevărat injustițiile care afectează cetatea?[4] În limbajul nostru, în limbajul „existențialist" în orice caz, am spune că există în virtutea lui Cato un strop de „inautenticitate". Cato se sacrifică pentru un bine obştesc *care nu mai există*. E foarte *frumos* – şi de aceea îl şi cântă poeții pe Cato[5] –, dar până la ce punct e întemeiat?

O paranteză. Reținerile lui Montaigne sunt față de virtutea catoniană, adică virtutea prin excelență, virtutea morală ca atare. Simpla

1. *Ibid.*, p. 378 (trad. rom. cit., cartea I, cap. XXXVII, „Despre Cato cel tânăr", pp. 233–234 – *n.t.*).

2. *Ibid.*, III, 12, „De la physiognomie", vol. III, pp. 383–384 (trad. rom. cit., cartea a III-a, cap. XII, „Despre trăsăturile feței", pp. 603–604 – *n.t.*).

3. *Ibid.*, III, 9, „De la vanité", vol. III, pp. 317–318 (trad. rom. cit., cartea a III-a, cap. IX, „Despre deşertăciune", p. 559 – *n.t.*).

4. Câteva rânduri mai departe (*ibid.*, p. 316), Montaigne scrie: „Şi-mi pare proastă ținta la care nu se poate ajunge" (trad. rom. cit., p. 558 – *n.t.*).

5. *Ibid.*, I, 37, *in fine*.

virtute morală, detaşată de orice comunitate politică particulară, de orice bine politic concret, nu implică oare un fel de jertfă adusă unei comunităţi, unui bine obştesc care nu există? Agentul moral care se supune legii din pur respect faţă de lege nu împinge oare la extrem demersul sau dispoziţia al cărei tip e oferit de Cato? Într-adevăr, aşa cum sacrificiul acestuia din urmă a stârnit entuziasmul poeţilor, legea morală în mine şi cerul înstelat umplu inima, potrivit lui Kant, de o admiraţie şi o veneraţie mereu noi şi mereu crescânde.[1] Legea morală astfel înţeleasă e foarte frumoasă, chiar sublimă, dar până la ce punct este ea întemeiată, fiind strict separată de binele oricărei comunităţi concrete? Această întrebare este atât de legitimă, încât însuşi Kant este obligat să postuleze apartenenţa noastră la un regn inteligibil în care putem spera că virtutea va fi însoţită de fericire. În vreme ce Cato se sacrifica pentru o republică ce încetase să mai existe, agentul moral, potrivit lui Kant, supunându-se legii, se sacrifică pentru o republică încă inexistentă pentru el, dar care nădăjduieşte că, după moartea sa, va exista – fie într-o altă lume, fie în lumea aceasta, istoria ascultând de legea progresului.

Să revenim la Montaigne. Înainte de a vedea mai precis cum înfruntă el ceea ce am numit momentul ciceronian, trebuie să remarcăm că el însuşi face o paralelă între situaţia contemporană şi cea din timpul lui Cicero şi al lui Caesar: „...fiindcă binele nu urmează neapărat răului: un alt rău poate să-i urmeze, şi mai rău, cum li se întâmplă ucigaşilor lui Caesar, care aruncară [binele] obştesc în aşa hal, că avură a se căi de ceea ce au făcut. Mai multora de atunci până în veacurile noastre li s-a întâmplat de asemenea. Franţuzii de un leat cu mine ştiu bine ce-au de spus în aceste."[2] Montaigne nu se mărgineşte aici să apropie două perioade din istorie marcate de cele mai mari dezordini şi să aducă aminte că cei care încearcă să amelioreze situaţia nu fac uneori decât s-o înrăutăţească. El are în vedere un fenomen straniu, care are ceva esenţialmente obscur, dar a cărui putere înspăimântătoare şi ciudată reuşeşte să ne-o sugereze. După ce spune că „moravurile de acum din ţara noastră" îl împingeau să plece de acasă şi-l stimulau să călătorească, şi după ce subliniază că, „din cauza destrăbălării războaielor noastre lăuntrice, am îmbătrânit în matca unui stat potopit, [...] încât minune este, cu adevărat, să se mai poată aduna",

1. Concluzia de la *Kritik der praktischen Vernunft*, *in princ.*, Felix Meiner Verlag, 1974, p. 186.

2. *Essais*, III, 9, „De la vanité", *ed. cit.*, vol. III, p. 268 (trad. rom. cit., cartea a III-a, cap. IX, „Despre deşertăciune", p. 524 – *n.t.*).

el adaugă: „Până la urmă văd, din pilda noastră, că societatea oamenilor se încăputează şi se înnădeşte, oricât ar costa: în orice copaie îi culci, ei se înghesuie şi se adăpostesc împingându-se şi grămădindu-se, ca bucăţi prost îmbinate, ghemuite fără rânduială, care găsesc de la sine chip de alcătuire înghiontindu-se şi aşezându-se laolaltă, adesea mai bine decât ar fi fost cu măiestrie şi pricepere făcut."[1] Aceasta e fizica socială a lui Montaigne: unindu-i pe oameni, o necesitate face în bună măsură zadarnic contrastul pe care acestora le place să-l ridice între ordine şi dezordine. Montaigne scrie puţin mai departe:

> Nevoia alătură pe oameni şi-i adună. Această cusătură la nimereală ia chip apoi de lege, căci fost-au atât de fioroase, încât nici o minte omenească nu le-ar fi putut născoci, care şi-au ţinut totuşi întipărirea tot atât de sănătos şi îndelung, cât şi cele ale lui Platon şi Aristotel. Nu încape îndoială că toate acele poveţe de politică, ticluite cu măiestrie, se arată neghioabe şi de batjocură când încerci să le foloseşti. Acele mari şi lungi dezbateri despre cel mai bun fel al societăţii şi al rânduielilor cele mai potrivite care să ne ţină sunt dezbateri bune numai ca deprindere a minţii noastre.[2]

Această parte a capitolului „Despre deşertăciune" este, în fond, pandantul capitolului XV din *Principele*.[3] Ea conţine cea mai radicală – şi, ca să spunem aşa, cea mai tulburătoare – critică a filozofiei politice greceşti, referitoare la problema regimului, adică, în ultimă instanţă, a celui mai bun regim.

Dacă aşa stau lucrurile cu ordinea umană, aceasta are consecinţe foarte importante asupra posibilităţilor deschise omului virtuos. Din cauza indeterminării sau a dezvoltării peste măsură a formei politice şi din cauza caracterului puţin determinant al regimului politic, virtutea este, în bună măsură, privată de cadrul în care să se înscrie şi să se exercite. Cum să acţionezi bine în condiţiile în care nu există un loc în care să acţionezi, mai exact cadrul şi atmosfera acţiunii nu sunt „prielnice", iar dezordinea primordială a societăţii umane privează virtutea de lumina în care ea ar putea să apară? Nu ne-am propus să căutăm răspunsurile lui Montaigne la această întrebare. Aş vrea doar să notez că, astfel pusă, întrebarea ne ajută să înţelegem ambivalenţa recomandării lui Montaigne,

1. *Ibid.*, pp. 264–265 (trad. rom. cit., cartea III, cap. IX, „Despre deşertăciune", p. 522 – *n.t.*).

2. *Ibid.*, p. 266 (trad. rom. cit., cartea a III-a, cap. IX, „Despre deşertăciune", p. 523 – *n.t.*).

3. Vezi *infra*, p. 165.

care, în mod cât se poate de firesc, nedumereşte: pe de o parte, „să mărginim [dependenţele] traiului nostru“,[1] „să ne lăsăm de ele“; pe de altă parte, să legăm prietenii: „Iar libertatea voinţei noastre nu are făurire mai curată a ei decât cea a iubirii şi prieteniei.“[2] A dezlega toate legăturile servituţii voluntare de familie sau de stat, pentru a înnoda legătura prieteniei, legătura libertăţii voluntare – acesta e demersul urmat şi încurajat de Montaigne. Duritate, aproape cruzime a dezlegării; entuziasm pentru prieten. Aceste trăsături îşi află lămurirea şi coerenţa dacă vom fi păstrat în minte „tipul“ exemplificat de Cato. Pe de o parte, libertatea se sprijină pe putinţa fermă de a dispune de propria viaţă: „Preîntâmpinarea morţii este preîntâmpinarea neatârnării. Cine a învăţat a muri s-a dezvăţat a robi. A şti să mori este a fi mântuit de orice supunere şi încătuşare.“[3] Pe de altă parte, prietenia ca produs al „libertăţii voinţei“ implică o asociere care se separă şi se izolează de lumea largă şi ai cărei doi membri au unul faţă de altul încrederea conjuraţilor ideali. Pe scurt, în această dezordine care constituie fondul ordinii umane, lumina morală este furnizată de acest fel de republică individuală sau privată care este omul gata să moară, iar virtutea îşi află împlinirea într-o prietenie care seamănă cu o conspiraţie republicană.

Vedeţi cum Montaigne lămureşte pentru noi momentul ciceronian. Este imposibil să înscriem virtuţile într-o ordine politică incapabilă de-acum să le mai producă. Nu mai există spaţiu public în care *ratio et oratio* s-ar putea manifesta. Montaigne trage toate consecinţele acestui fapt şi-i răspunde în modul cel mai hotărît, mai amplu şi mai radical. Nu vreau să sugerez prin asta că textul lui Montaigne este determinat şi, ca să spunem aşa, scris de contextul politic, religios şi social. Dacă aşa ar sta lucrurile, am avea tot atâţia Montaigne câţi autori a avut acest secol „debordat“. Singularitatea lui Montaigne constă, dimpotrivă, în faptul că a fost capabil, pe de o parte, să perceapă cu o acuitate inegalată trăsăturile prezentului pe care-l trăia alături de contemporanii săi şi, pe de altă parte, să elaboreze o strategie deopotrivă literară şi politică atât de

1. *Essais*, ed. cit., I, 26, vol. I, p. 274 (trad. rom. cit., cartea I, cap. XXVI, „Despre creşterea copiilor“, p. 151 – *n.t.*).

2. *Ibid.*, I, 28, vol. I, p. 313 (trad. rom. cit., cartea I, cap. XXVIII, „Despre prietenie“, p. 177 – *n.t.*).

3. *Ibid.*, I, 20 „Que philosopher c'est apprendre à mourir“, *op. cit.*, vol. I, pp. 164–165 (trad. rom. cit., cartea I, cap. XX, „A filozofa înseamnă a învăţa să murim“, p. 79 – *n.t.*).

îndrăzneață și inventivă, încât face să apară un discurs încă nicicând auzit și salutar acolo unde nu exista decât devastatoare cacofonie. Cum?

Pe de o parte, Montaigne pune radical în cauză *ratio*, definiția primită a omului ca ființă rațională și politică, rațională pentru că este politică, politică pentru că este rațională. Această rațiune nu face decât să alimenteze pretențiile taberelor politice și religioase, care la rândul lor pun la cale războiul civil. Montaigne desfășoară împotriva rațiunii umane, împotriva pretenției omenești la o diferență specifică, cel mai bogat și variat arsenal retoric și analitic folosit vreodată. Pe de altă parte, în acest asalt împotriva *ratio* apare un alt gen de *oratio*, cu totul nou. *Oratio* devine în chip hotărât și, ca să spunem așa, oficial *personală*, dar, prin amploarea, forța și varietatea registrelor ei, ea egalează sau chiar depășește *oratio* publică cea mai bine primită și cea mai prestigioasă. Elocvența personală a *Eseurilor* rivalizează cu elocvența publică a lui Cicero și-i ia locul: în capitolul intitulat „Privitor la Cicero“[1] Montaigne formulează în modul cel mai subtil și mai îndrăzneț demersul și ambiția *Eseurilor*. Acestea sunt spațiul de producere și de manifestare a ceea ce Marc Fumaroli numește „elocvența forului interior“. Montaigne se adresează direct și personal fiecăruia dintre cititorii săi „nu ca gramatician, sau ca stihuitor, sau ca sfetnic la scaunul dreptății“, ci „ca Michail de Montaigne“,[2] invitându-l ca, pornind de la eseurile pe care tocmai le citește, să creeze, la rândul său, „nenumărate eseuri“.[3] Această comunicare personală se răspândește, proliferează, „își dezvoltă mușchii“, deschizând un spațiu pe care trebuie să-l numim public, spațiul nou al inspirat numitei „republici a literelor“. Din mijlocul celei mai sumbre dezordini, *Eseurile* construiesc „o cetate de cuvinte“ foarte diferită de cea a lui Platon, dar care-și va întinde curând influența umanizantă asupra întregii Europe dornice să fie educată, cu alte cuvinte călăuzită în afara acestei societăți pe cale să se prăbușească, în care oamenii „se înghesuie și se adăpostesc împingându-se și grămădindu-se, ca bucăți prost îmbinate, ghemuite fără rânduială [...]“.[4]

---

1. *Ibid.*, I, 40.

2. *Ibid.*, III, 2, p. 44 (trad. rom. cit., cartea a III-a, cap. II, „Despre căință“, p. 372 – *n.t.*).

3. *Ibid.*, I, 40, vol. I, p. 406 (trad. rom. cit., cartea I, cap. XL, „Privitor la Cicero“, p. 252 – *n.t.*).

4. *Ibid.*, III, 9, vol. III, p. 265 (trad. rom. cit., cartea a III-a, cap. IX, „Despre deșertăciune“, p. 522 – *n.t.*). Vezi *supra*, p. 157.

În ce constă, în principal, această educaţie nouă? Ea exclude şi dezaprobă tocmai înnoirile religioase sau politice bruşte şi neaşteptate. Montaigne nu caută criteriul adevăratei religii sau al ordinii politice echitabile. Nu suntem croiţi dintr-o stofă, dintr-o textură suficient de sănătoasă şi de solidă pentru a ne putea măsura după un asemenea criteriu, care n-ar fi deci decât o invenţie a orgoliului (*cuider*) nostru. Dar dacă nu avem acces la un principiu al ordinii, al bunei conduceri politice sau religioase, dacă nu există pentru noi un „regim mai bun", putem găsi totuşi un fel de regulă în ceea ce Montaigne numeşte „condiţia umană" sau „condiţia noastră naturală". Acesta nici fapt nu este – fiindcă, în fapte, nu încetăm, conjectural, să-i întoarcem spatele, încercând să-i scăpăm –, nici ideal ca vechea virtute spre care am ridica ochii – fiindcă, dimpotrivă, „amintirea condiţiei noastre" trebuie să ne facă să ne schimbăm părerea şi să nu ne lăsăm mânaţi de iluzia vreunui ideal. „Condiţia noastră" este un fel de orizont mişcător pe care nu trebuie totuşi să-l scăpăm din ochi, un fel de plan nesigur, pe care trebuie totuşi să ne purtăm neîncetat paşii, în timp ce suntem aproape irezistibil ispitiţi să concepem o mare idee limpede, sau un fundament de nezdruncinat, în lumina căreia, sau pe care, avem de gând să edificăm marile opere – operele „supraomeneşti" – care ne măgulesc vanitatea. Ceea ce trezeşte, ceea ce suscită acea *oratio* personală – şi totodată publică – prin forţa persuasivă a elocvenţei forului interior este, în fond, „conştiinţa de sine" a umanităţii: în locul instituirii orgolioase, politice sau religioase, a diferenţei noastre specifice – instituire căreia cetatea antică şi Biserica creştină îi sunt cele mai desăvârşite sau mai puternice manifestări –, se răspândesc din aproape în aproape reflecţia, examenele de conştiinţă cu zâmbetul pe buze, punerea la îndoială a superiorităţii noastre, critica umanităţii în numele umanităţii, a moravurilor şi a tendinţelor umanităţii în numele condiţiei umane.

Revin la teza generală pe care am sugerat-o. Între epoca lui Cicero şi cea a lui Montaigne, s-a întins un lung, foarte lung „moment ciceronian": în împrejurări foarte schimbătoare, cadrul reflecţiei şi chiar, într-un anume sens, cel al acţiunii politice a rămas, în esenţă, neclintit. În căutarea ordinii politice, părinţii noştri erau deopotrivă animaţi şi împiedicaţi de tensiunea dintre imperiu şi cetate, dintre dreptul imperial – *corpus iuris civilis*, dacă vreţi – şi virtuţile republicane, dintre personalizarea republicii şi sacrificiul lui Cato. Această teză nu pare plauzibilă. Într-adevăr, ea trece sub tăcere fenomenul distinctiv al acelor veacuri, şi anume puterea sau autoritatea Bisericii, precum şi răspândirea moravurilor creştine. Ce câştigăm făcând să dispară cincisprezece secole de creştinism într-un moment ciceronian prelungit la nesfârşit?

Nu este vorba de a trece sub tăcere și nici măcar de a subestima influența sau efectele creștinismului, oricât de imprecise ar fi aceste expresii. Putem de altfel să recunoaștem că în jurul figurii „regelui creștin“ începe să se cristalizeze în această epocă forma politică succesoare a imperiului, și anume națiunea. Dar puterea sau autoritatea Bisericii, omniprezența riturilor, a moravurilor, a imaginilor și temelor creștine nu trebuie să ne ascundă că, de fapt, creștinismul, doctrina sau oferta creștină, nu joacă decât un rol foarte palid în construcția politică din acele veacuri numite creștine. Prin construcție politică, înțeleg deopotrivă acțiunea politică, sistemul instituțional și discursul care fondează această acțiune sau acest sistem în mod operațional. Operațional e discursul care motivează rațional, în orice caz în mod convingător sau persuasiv, de a se face mai degrabă un lucru decât altul, de a se alege o anumită ramură a unei alternative, de a se prefera un anumit regim altuia etc. Filozofia politică este un asemenea discurs operațional – sau este capabilă să alimenteze și să ghideze un asemenea discurs operațional – dacă nu se reduce la atât. Și dreptul – nu ca tehnică, ci ca principii ale dreptului, ale unei anume tradiții juridice – este capabil să producă un discurs operațional, chiar dacă abordarea este mai limitată decât cea a filozofiei politice. Istoria politică, cu narațiunile și analizele care-i dau conținutul, cu principiile care-i rezumă lecțiile, este deopotrivă o sursă de discursuri operaționale, dar care rareori își sunt suficiente, căci au nevoie să fie puse în practică de filozofia politică sau de drept. Ei bine, în timpul secolelor despre care vorbim, filozofia politică antică, dreptul, în special dreptul roman, istoria politică, în special a Romei, au produs partea esențială a ansamblului de argumente politice a protagoniștilor. Nicidecum „creștinismul“, nicidecum teologia creștină. Dintr-un motiv simplu și restrictiv: nu există „teologie politică“ creștină. Discursul creștin, oricare i-ar fi registrul, nu este operațional din punct de vedere politic. El nu permite să justificăm nici prin rațiune, nici prin Cuvântul revelat, să facem mai degrabă un lucru decât altul, să alegem o anumită ramură a unei alternative, să preferăm un anumit regim altuia, decât dacă ne căutăm esențialul argumentelor în filozofia politică, în drept și în istoria politică, așa cum au făcut într-adevăr teologii cei mai autorizați, precum Sfântul Toma. Cuvintele Sfântului Pavel: „Tot sufletul să se supună înaltelor stăpâniri“ (Romani 13, 1) constituie probabil „textul autorizat“ care a fost cel mai frecvent folosit în „veacurile creștine“. Este limpede în același timp că nu au nici un conținut politic determinat: sensul politic depinde în întregime de circumstanțe. Oricare ar fi fost intenția lui Pavel în momentul în care le-a formulat, aceste

cuvinte atât de citate n-au putut avea niciodată mai apoi un rol politiceşte „formator". Era de altfel uşor de citat un alt text, la fel de autorizat, dar care merge în direcţia opusă: „Trebuie să ascultăm pe Dumnezeu mai mult decât pe oameni" (Faptele Apostolilor 5, 29). Cuvinte al căror sens depinde tot de circumstanţe şi care sunt la fel de lipsite de conţinut politic „formator". Discursul creştin îşi are modul şi domeniul de operare proprii şi stabileşte eficient diferenţieri în comunitatea pe care o ordonează, şi anume Biserica. Aceasta este ontologic separată de comunităţile politice, chiar dacă politic este amestecată cu ele.

2. Roma văzută de Moderni

Machiavelli și proiectul unei noi Rome

Cum a putut deveni gândirea politică în sfârșit operațională? Cum a scăpat ea de paralizia reciprocă a imperiului și a cetății? Întreaga istorie a filozofiei politice moderne, cel puțin a *primei* filozofii politice moderne, încearcă să producă ordinea politică pornind de la absența ordinii. Cea de a doua – am subliniat această diferență încă de la începutul cercetării noastre – va pleca de la o experiență politică specific modernă, din care ea va trage consecințe politice. Prima vrea să producă un instrument politic care să fie universal, cu alte cuvinte capabil să creeze ordine în orice împrejurare. Acest instrument, știm bine, e statul modern. A doua filozofie politică modernă reflectează asupra unei experiențe specific moderne, care nu mai e absența ordinii sau o dezordine extremă, ca prima, ci, dimpotrivă, o ordine de un tip nou, fiindcă nu pornește – sau nu pornește direct, în orice caz – de la instituția politică, de la conducerea politică, ci rezultă din acțiunile membrilor înșiși ai societății, o ordine intrinsecă ansamblului de indivizi pe care o vom numi mai târziu societate și pe care a doua filozofie politică modernă o desemnează, așa cum știm, sub numele de *comerț*. Ceea ce ne interesează aici e prima filozofie politică modernă, dar putem releva că, dacă cele două filozofii, sau cele două expresii ale filozofiei moderne, pornesc de la experiențe opuse – dezordinea în primul caz, ordinea în al doilea –, în nici unul dintre cele două cazuri ele nu se sprijină pe o experiență politică pozitivă, cel mult, în al doilea caz, pe o experiență care modifică în mod avantajos condițiile vieții politice, în primul rând ale guvernării.

Să examinăm deci prima filozofie politică modernă, ale cărei trei mari momente corespund operelor lui Machiavelli, Hobbes și Locke. Este vorba de a produce în fine o ordine politică stabilă și firească prin intermediul unui instrument politic nou. Hobbes formulează finalitatea instrumentului, îi pune în evidență resortul și descrie natura și jocul principalelor sale părți. Fără a-i modifica economia de ansamblu, Locke îl perfecționează, adăugându-i, în principal, câteva dispozitive de secu-

ritate. Dar Machiavelli, venit înaintea tuturor, ce-a făcut? Fără a pretinde să rezumăm în aceste câteva cuvinte sensul şi însemnătatea operei lui Machiavelli, vom spune ceva de felul următor: Machiavelli, pe care ar fi, fără îndoială, anacronic să-l socotim un promotor al statului modern considerat ca instituţie, a încercat, în orice caz, să creeze condiţii pentru producerea instrumentului politic cel nou, indiferent de forma pe care o va fi luat, să elaboreze gramatica a ceea ce am numit discursul operaţional şi pe care el îl numea „adevărul concret".

Orice ordine politică solid constituită implică un discurs operaţional, care poate de altminteri să comporte o anumită diversitate interioară. În cazul Atenei, istoricii şi filozofii reiau şi rafinează discursul însuşi al cetăţii, care este prin el însuşi operaţional. În cazul Romei, aşa cum vom vedea curând[1], Cicero a căutat, între Cato şi Caesar, căile unui principat republican inedit, care n-a existat niciodată decât pe *volumina* care cuprindeau *De re publica*. Cât despre filozofia politică modernă, ea nu putea porni de la opiniile cetăţii, pentru că nu exista o cetate, sau, aşa cum am spus, existau prea multe, fiecare cu opiniile şi discursul ei: discurs republican, discurs imperial, discurs creştin. Modernii trebuie deci să elaboreze un discurs care, ca să spunem aşa, e capabil să producă ordinea despre care vorbeşte – discurs care, într-un fel, imită producerea unei ordini politice oarecare sau generice, fiindcă nu se poate sprijini pe ordinea existentă, care nu este decât dezordine. În loc *să plece* de la o formă şi de la un regim politic *particulare* sau *concrete*, aşa cum pleacă Platon şi, mai ales, Aristotel de la cetate şi de la democraţia greacă, trebuie *vizată* o ordine politică *generală*, adică trebuie întreprinsă o întemeiere politică desprinzând ce este comun tuturor momentelor fondatoare, trebuie *imitată o întemeiere în general*. Tocmai asta va face Machiavelli.

Oricât de sumare ar fi, aceste remarci ne ajută să citim cu un mic recul capitolul 15 din *Principele* pe care-l citam în primele pagini ale acestei lucrări. *Adevărul* e opus acolo de Machiavelli *imaginaţiei*: „Căci sunt mulţi aceia care şi-au imaginat republici şi principate pe care nimeni nu le-a văzut vreodată şi nimeni nu le-a cunoscut ca existând în realitate [...]."[2] Desigur, „cel mai bun regim" al lui Platon sau Aristotel – aflaţi în fruntea acelor *molti* avuţi aici în vedere – n-a fost niciodată văzut sau cunoscut în realitate. Dar el a fost conceput sau elaborat – „imaginat" – pornind de la regimurile reale pe care grecii le vedeau şi

1. Vezi *infra*, pp. 216 şi urm.

2. *Principele*, trad. rom. de Nina Façon, Editura Mondero, Bucureşti, 2002, p. 56 (*n.t.*).

le cunoşteau. Ceea ce e propriu-zis imaginat aici este „mai binele", adică diferența, sau distanța, dintre ceea ce este şi ceea ce e mai bine. Machiavelli renunță să „imagineze", pentru că realul nu-i oferă ordinea politică posibilă de avut în vedere pentru instaurarea „mai binelui". El trebuie deci să conceapă nu „mai binele" pornind de la o ordine politică reală, ci să conceapă... ce?, pornind de la ce? „Adevărul concret"? Dar adevărul cărei ordini politice reale, când nu mai există ordine politică reală? O ordine politică trecută? Cea a Romei, de exemplu? Da, dar cum „să vedem şi să cunoaştem" o ordine politică trecută când ceea ce ştim despre ea e mai degrabă ceea ce oamenii, în primul rând contemporanii, şi-au imaginat, şi nu „adevărul concret"? „A urmări adevărul concret al faptelor"[1] înseamnă a te consacra cauzei ordinii politice, „a o vedea şi a o cunoaşte" înainte de a fi transformată de imaginația oamenilor. Încă o dată: cum?

Să analizăm pe scurt unul dintre capitolele operei *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio* (*Discursuri asupra primei decade a lui Titus Livius*), unde putem surprinde mai bine demersul lui Machivaelli, capitolul I al cărții a III-a.

Aşa cum am subliniat, Machiavelli nu poate pleca de la o ordine politică determinată. El trebuie să regăsească realitatea politică pornind de la afirmațiile cele mai cuprinzătoare despre „lucrurile de pe lumea asta". El începe astfel: „Este foarte adevărat că toate lucrurile de pe lumea asta au un sfârşit [...]."[2] Apoi, el distinge între corpurile simple şi corpurile mixte şi-şi propune să vorbească în special de acestea din urmă ca despre „republici şi secte". Pentru că nu poate pleca de la experiența unei ordini politice concrete cu autoritate, Machiavelli pleacă de la afirmațiile cele mai cuprinzătoare şi operează prin diviziuni succesive.[3] Astfel, el nu lasă nimic în afara analizei sale (lucrurile sunt asta *sau* cealaltă). Un asemenea demers cuprinde – sau dă impresia că ar cuprinde – întregul real. În limbajul nostru, vom spune că aceasta produce o puternică impresie de „ştiințificitate".

Această impresie este întărită de rândurile următoare, unde Machiavelli vorbeşte despre „toate începuturile sectelor, republicilor sau regatelor".

---

1. *Ibid.*

2. *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, în Niccolò Machiavelli, *Tutte le opere*, Mario Martelli (ed.), Sansoni, Florența, 1971 (*n.ed.*). Cf. *Discours sur la première décade de Tite-Live*, trad. fr. A. Fontana şi X. Tabet, „Bibliothèque de philosophie", Gallimard, 2004, p. 389.

3. Vezi şi începutul primului capitol din *Principele*.

El este atât de emfatic exhaustiv! Nu numai că începe cu începutul („toate începuturile"), dar principiul cel mai larg pe care-l desprinde de aici este că trebuie revenit la începuturi. De ce? Fiindcă începuturile au în mod necesar în ele ceva bun (*in sé qualche bontà*). Vedem că Machiavelli nu se desparte de ontologia tradițională care susține convertibilitatea ființei și a binelui, dar îi dă interpretarea cea mai restrictivă: dacă un lucru începe să fie, cunoaște un *primo augumento*, trebuie să existe în el ceva bun, căruia îi corespunde, în cazul sectelor și republicilor, „o primă reputație". Machiavelli avansează o ontologie redusă la minimum, ca să spunem așa o „ontologie săracă".

Cum revenim la începuturi în cazul republicilor? Machiavelli procedează tot prin diviziune sau disjuncție: revenim fie „printr-un accident extrinsec, fie printr-o prudență intrinsecă". Exemplu de „accident extrinsec": o înfrângere militară care obligă la restabilirea controlului asupra tuturor instituțiilor (*tutti gli ordini*). Exemplu de „prudență intrinsecă": „o lege" sau „un om bun". Dar înainte de a preciza în ce poate consta o asemenea lege, sau care poate fi acțiunea unui asemenea „om bun", trebuie definit efectul pe care „un accident extrinsec" sau o „prudență intrinsecă" îl pot produce în egală măsură. Acest efect este că oamenii care trăiesc împreună într-o ordine politică oarecare *si riconoschino* – își schimbă părerea sau se examinează pe ei înșiși. O *battitura estrinseca*, precum o invazie sau o înfrângere, de pildă, îi obligă pe oameni să se recunoască, adică să devină conștienți deopotrivă de situația lor, de greșelile comise, de schimbările care trebuie înfăptuite etc. Ea produce, am putea spune, reflexivitatea politică.

Ce gen de lege poate produce un asemenea efect? Machiavelli răspunde: în cazul Romei, toate legile care „se opuneau ambiției și insolenței oamenilor". Dar legile nu sunt suficiente, ele au nevoie de oameni. Au nevoie să fie puse în practică, făcute eficiente, animate de *virtù* „a unui cetățean care, în chip curajos [*animosamente*], încearcă să le pună în aplicare împotriva celor care le încalcă".[1] Trebuie să luăm aici „execuție" (*esecuzione*) literal, fiindcă Machiavelli face imediat mai apoi lista unui anumit număr de *esecuzioni* notabile care au avut efecte notabile: moartea fiilor lui Brutus, moartea decemvirilor, cea a lui Melius, moartea lui Manlius Capitolinus, moartea fiului lui Manlius Torquatus etc.

Cealaltă modalitate de a readuce republicile la începuturile lor este prin simpla virtute a unui om, om însă atât de reputat și de pilduitor, încât cei buni vor să-l imite, iar celor răi le este rușine să ducă o viață

1. *Op. cit.*, p. 392.

contrară celei pe care o duce el. Machiavelli menţionează atunci numele lui Horatius Cocles, Scaevola, Fabricius, al celor doi Decius, Regulus şi „a câţiva alţii". Aceste exemple bune au produs la Roma „aproape aceleaşi efecte" ca şi execuţiile. Ultimul exemplu menţionat de Machiavelli e cel al lui Cato, care, găsind cetatea în mare parte coruptă, n-a putut reuşi să-i facă pe cetăţeni mai buni graţie exemplului său.

Fără a merge mai departe în interpretarea acestui capitol, putem observa că Machiavelli încurcă uneori distincţia dintre „accident extrinsec" şi „prudenţă intrinsecă", ca atunci când spune că este nevoie ca oamenii să se recunoască adesea „fie în urma acestor accidente extrinsece, fiind în urma celor intrinsece". Important este efectul, care e acelaşi sau aproape acelaşi – efectul, adică această cunoaştere politică de sine care previne corupţia. Cauza acestei reflecţii este, evident, pentru execuţii, teama (*paura*), iar pentru *esempli rari e virtuosi*, admiraţia, dar admiraţia care se adresează sacrificiului. Ar fi prea mult să spunem că o asemenea admiraţie este o formă particulară a temerii, dar teama intră în alcătuirea ei.

Apreciem, în acest capitol, la ce distilare energică şi subtilă supune Machiavelli experienţa romană. Acolo unde filozofii antici, şi în bună măsură istoricii antici, descriau sau analizau regimuri politice, regimuri diverse, regimuri care se schimbă şi se succedă, Machiavelli e parcă în căutarea unui spirit, a unui resort sau a unei formule a politicului, dincoace de diversitatea regimurilor, ca şi cum politicul în general, departe de a fi o sărăcire prin abstractizare a vieţii politice diversificate potrivit regimurilor, conţinea, dimpotrivă, partea cea mai concretă a fenomenului politic; ca şi cum începuturile unei ordini politice, ale indiferent cărei ordini politice, departe de a ceda locul acestei ordini dezvoltate şi concretizate, sau de a dispărea în ea, continuau s-o însoţească, să reprezinte chiar adevărul ei, adevăr la care această ordine trebuia readusă permanent.

Am vorbit despre politic în general, despre ordinea politică în general, şi am încercat să arăt felul în care Machiavelli avea o abordare mai amplă şi, în acest sens sau în ochii noştri, mai „ştiinţifică" decât cea a filozofilor antici. În acelaşi timp, el nu ne propune noţiuni generale – mai puţin, de astă dată, decât filozofii antici –, dar îşi conduce demersul printr-o configuraţie de aspecte şi de episoade istorice disparate. El trezeşte în noi dezideratul noţiunii, sau al conceptului, sau al grupului de noţiuni ori de concepte care ar explica în mod sintetic tocmai ceea ce a scos la lumină. El trezeşte în noi dezideratul de a explicita ştiinţa implicită sau ascunsă în *Principele* şi în *Discursuri*.

Să încercăm să satisfacem acest deziderat, chiar dacă există riscul să aplatizăm sau să facem considerabil mai insipide afirmaţiile lui Machia-

velli. Vom spune deci următoarele. Pentru că oamenii sunt ambițioși și insolenți, ei sunt nesupuși. Așadar, ceea ce căutăm, priza pe care-o căutăm pentru a produce ordinea, sau ordine, este un mijloc de a produce supunere în toate circumstanțele, sau oricare ar fi circumstanțele. E desigur o simplificare a învățăturii lui Machiavelli – dar o simplificare al cărei deziderat îl stimulează el însuși – faptul de a spune că ne invită și ne pregătește să elaborăm o *știință a supunerii*. În orice caz, această știință, după cum știți, va fi elaborată ca atare de Thomas Hobbes.

Hobbes sau despărțirea de republică

Machiavelli pornise de la cel care-i determină pe ceilalți să i se supună, sau care are ambiția de a-i face pe ceilalți să i se supună, principele. În acest sens, el era păstrătorul și chiar animatorul distincției, esențială pentru greci, dintre cel care comandă și cel căruia i se comandă. Hobbes va porni de la cel care e silit să dea ascultare, sau care are obligația să se dea ascultare, supusul. Războiul civil din Anglia i-a permis să măsoare dificultățile supunerii:

> Căci pot fi oare buni supuși ai monarhiei cei ale căror principii sunt luate de la dușmanii monarhiei, ca Seneca, Cicero, Cato și alți gânditori politici ai Romei, și atenianul Aristotel, care arareori vorbesc despre regi fără să-i înfățișeze ca pe niște lupi sau alte fiare rapace? Poate socotiți că un om n-are nevoie de nimic altceva decât de inteligența sa naturală pentru a ști care-i este datoria față de cârmuitorul său și ce drept are acesta să-i poruncească. Dar lucrurile stau altfel. Într-adevăr, este o știință construită pe principii clare și sigure, și trebuind să fie învățată printr-un studiu profund și atent, sau în preajma unor maeștri care-au studiat-o profund.[1]

A pleca de la supus în loc să pleci de la suveran comportă o simplificare decisivă. Ceea ce făcea știința machiavelliană atât de ispititoare – ceea ce făcea din ea deopotrivă un scandal și o tentație – o făcea în același timp imperfectă și incomodă. În special, ea introducea o distincție imprecisă, dar fundamentală, între suverani și ceilalți, între cei care posedă *virtù* și cei care sunt lipsiți de ea. Pornind de la supus, pornind de la condiția generală, Hobbes nu trebuie să țină seama de această împărțire. Ea nu există pentru el. Hobbes își poate imagina în mod

1. Thomas Hobbes, *Behemoth, or the Long Parliament*, IV, ed. Ferdinand Tönnies, Frank Cass and Co. Ltd., Londra, 1969, pp. 158–159.

serios, îşi poate promite o ştiinţă cu adevărat generală, adică realmente ştiinţifică.

A porni de la supus, de la cel care este obligat să dea ascultare, înseamnă, de fapt, a porni de la cel care nu se supune, sau care nu e dispus să se supună. Dacă ar asculta de bunăvoie, n-ar mai exista probleme de ordin politic. Hobbes porneşte deci de la faptul primordial al nesupunerii umane, de la ceea ce el numeşte felul disociativ de a fi al oamenilor când aceştia n-au stăpân (*the dissolute condition of masterless men*). El pleacă deci de la *felul de a fi* al oamenilor, ceva care este independent de circumstanţele politice, care se află ascuns dincolo de orice formă sau regim politic, dar care prezintă o problemă a cărei soluţie o reprezintă o nouă ordine politică.

Desprinzând noţiunea unei condiţii naturale apolitice, sau nonpolitice, Hobbes redefineşte sensul politicului. Pentru greci, am subliniat adeseori, condiţia naturală a oamenilor este politică. Problema politică este într-un fel coextensivă problemei umane. Aşadar, a descrie lumea umană înseamnă a descrie viaţa politică aşa cum se desfăşoară ea în diversitatea sa – în diversitatea regimurilor sale. Iar pentru filozoful politic este vorba, în primul rând, de *a descrie*, în nici un caz de *a deduce*. În schimb, desprinzând, scoţând pe deplin la lumină o condiţie naturală a oamenilor care nu mai are nici un caracter politic, Hobbes conferă politicului un sens nou, cel al unei funcţii sau al unui instrument:[1] politicul, sau ordinea politică, reprezintă soluţia sau instrumentul soluţiei problemei umane. Ordinea politică nu mai este problematică, pentru că tocmai *ea este soluţia* problemei umane – soluţie evidentă, în orice caz univocă, atunci când problema a fost bine înţeleasă. Ordinea dintre oameni derivă atunci în întregime din comandamentul politic. Pentru filozoful politic, nu e deci vorba să descrie viaţa politică aşa cum este ea (ar fi să descrie soluţiile proaste), ci să deducă sau să infereze soluţia bună odată ce problema a fost înţeleasă. În loc să descrie diversitatea regimurilor, să se pronunţe pentru necesitatea unicităţii suveranului.

Se va obiecta că nu putem să ne mărginim riguros la ordinea deductivă, fiindcă trebuie mai întâi să descriem în mod adecvat problema a cărei soluţie este suveranul. Or, nu este evident că descrierea hobbesiană ar fi cea mai adecvată. Montaigne a trăit aceeaşi experienţă a războiului civil ca Hobbes. Totuşi, am văzut, el descrie foarte diferit condiţia de

1. Există ceva din toate acestea şi la Cicero, aşa cum am văzut, dar în mod limitat, incoativ. Vezi *supra*, p. 128.

bază a oamenilor, cea care prevalează dincolo de diversitatea în bună parte iluzorie a regimurilor: „Până la urmă văd, din pilda noastră, că societatea oamenilor se încăpuțează și se înnădește, oricât ar costa." Sau: „Nevoia alătură pe oameni și-i adună."[1] Tabloul zugrăvit de Montaigne pare mai veridic. Cine a văzut vreodată „războiul tuturor contra tuturor" care definește starea naturală hobbesiană? În ciuda acestui lucru, tocmai statul conceput de Hobbes a fost cel care a avut câștig de cauză, tocmai soluția lui Hobbes a fost cea care a câștigat. Dacă soluția lui Hobbes a câștigat e fără îndoială pentru că felul în care a descris el problema era mai adecvat.

Ceea ce Montaigne nu vede, sau nu pune în evidență, este că această consociație care-l impresionează atât de mult se bazează pe un principiu de disociere. Oamenii se apropie pentru că se evită reciproc. Nevoia îi adună, dar natura îi separă. Discernământul condiției naturale are nevoie de o știință care să vadă mai departe de suprafața la care se oprește bunul-simț.[2] O știință care să pătrundă până la aceste mici începuturi ale mișcării, *small beginnings of motion*,[3] invizibile pentru ochiul liber. Statul construit pe o asemenea știință va intra în contact cu ființele omenești în acest punct de adevăr în care ele scapă ordinii iluzorii a consociațiilor prost ordonate.

Este oare posibil să distingem și mai precis fondul dezacordului dintre Montaigne și Hobbes?

Pentru Montaigne, consociația umană este servitutea voluntară a majorității, temperată, sau mai degrabă invizibil întreruptă, de libertatea voluntară – prietenia – unora. Nu există un mijloc prin care să se producă în mod cert „amintirea condiției noastre", această conștientizare care este fortuită ca natura, virtuțile și experiențele fiecăruia (Montaigne propune o „reformă", ca Luther). Hobbes crede, dimpotrivă, că această „conștiință de sine" este în mod firesc accesibilă oricărui om, fiindcă este așa-zicând obligat la asta de condiția sa naturală. Orgoliul duce la război, iar nenorocirile războiului ne fac să renunțăm la acest orgoliu sau, oricum, să nu mai acționăm potrivit acestui orgoliu. Fiecare om, resimțind consecințele nesupunerii sale, are nevoie de un suveran capabil să mai atenueze ambiția și să mustre insolența oricui, inclusiv a sa.

1. *Essais*, III, 9, *ed. cit.*, vol. III, pp. 265 și 266 (trad. rom. cit., pp. 522 și 523 – *n.t.*).

2. Vezi citatul din *Behemoth*, *supra*, p. 169.

3. Vezi *Leviathan*, cap. 6.

Vedem progresul „operaţional" în raport cu Montaigne.[1] Nu va mai fi de-acum înainte nevoie, pentru a scăpa de efectele orgoliului omenesc, să se caute refugiu în confreriile de prieteni sau în conspiraţiile amicale. Oamenii vor putea însă, sub protecţia statului, să adere la cercuri sau cluburi în care se încurajează manifestările de suficienţă. Diviziunii dintre cei mulţi ai servituţii voluntare şi cei puţini ai libertăţii voluntare îi succedă unanimitatea, în orice caz, generalitatea supunerii voluntare.

Nu e deloc sigur că Montaigne ar fi acceptat de bunăvoie această soluţie. Chiar voluntară, supunerea nu este libertate. Nu e sigur că el ar fi consimţit să treacă de partea statului, chiar dacă a fost, la vremea sa, în tabăra regelui, dar alesese liber asta. Lăuntric, ar fi ezitat să adopte acest artificiu al statului, care, ameninţându-ne – plin de tact – cu moartea, limitează extraordinar de mult amploarea experienţei noastre, inclusiv, sau în primul rând, a celei privind teama de moarte – moartea se defineşte acum pentru noi, în mod univoc, drept pedeapsa ultimă a statului. Statul suveran denaturează condiţiile experienţei, limitându-le. Am putea spune: ne pune sub un fel de continuă, dar joasă tensiune.

Aceste remarci ne ajută să facem o nouă lectură a termenilor în care Leo Strauss caracterizează inovaţia hobbesiană, fondarea, de către Hobbes, a filozofiei politice moderne: „Filozofia politică a lui Hobbes este deci diferită de cea a lui Platon prin faptul că, în a doua, exactitatea înseamnă precizia nealterată (*undistorted reliability*) a criteriilor, în vreme ce, în prima, exactitatea înseamnă aplicabilitatea necondiţionată, aplicabilitatea în orice împrejurări, aplicabilitatea în cazul extrem."[2] Or, preocuparea pentru aplicabilitatea criteriului falsifică, circumscriind-o, căutarea criteriului însuşi: „Preocuparea pentru aplicabilitate determină de la bun început căutarea normei."[3] Da, dar ce înseamnă *unconditional applicability*? Aceasta comportă în orice caz pentru Hobbes punerea imperioasă în practică a reprimării orgoliului sau a vanităţii, şi deci generalizarea sau universalizarea justei conştiinţei de sine – conştiinţa condiţiei noastre. Pe scurt, n-ar exista criteriu dacă acesta n-ar fi aplicat. Artificiul politic – statul – fixează perspectiva justă asupra condiţiei noastre: el fixează planul egalităţii. Criteriul nu este definit decât prin efectul puterii irezistibile a statului.

---

1. Am menţionat deja progresul în raport cu Machiavelli. Acolo unde trebuiau utilizate „accidentele extrinsece şi intrinsece", va exista acum un instrument ale cărui efecte sunt previzibile, un instrument pe care se poate conta.

2. Vezi Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis* [1952], University of Chicago Press, Chicago, 1966, p. 151.

3. *Ibid.*, p. 150.

Procedând astfel, Hobbes renunță oare, așa cum îi reproșează Strauss, la chestiunea fundamentală, cea privitoare la finalitatea statului? Se mulțumește oare să reia, ca un lucru de la sine înțeles, o opinie comună?[1] Trebuie, în orice caz, adăugat că această „pace cu orice preț" încorporează sau concretizează un criteriu nou, cel al justei conștiințe de sine, statul intimidând „cu orice preț" această primă mișcare a sufletului care duce la orgoliu.

Trebuie să reamintesc aici ce spuneam în legătură cu Montaigne. El nu caută criteriul adevăratei religii, sau al ordinii politice juste, pentru că nu suntem croiți dintr-o stofă suficient de sănătoasă și de solidă pentru a ne măsura după un asemenea criteriu. Criteriile „platoniciene" sunt în orice caz situate prea sus pentru ca noi să le putem discerne, ca să nu mai vorbim de a le aplica: suntem „veghetorul fără de cunoștință, judele fără de pravilă și la urma urmei șolticarul șolticăriei".[2] Dar în efortul de a ne înălța spre criterii, uităm care este condiția noastră. Atunci, spune Hobbes, care împărtășește cel puțin diagnosticul antiplatonician al lui Montaigne, trebuie instituită obligația necondiționată de a recunoaște această condiție. Mi se pare deci că lui Strauss îi scapă ceva când afirmă că această căutare a aplicabilității determină căutarea normei de la bun început. Desigur, nu e un lucru fals, dar căutarea și cercetarea se desfășoară în orizontul unei norme de rang superior, sau de un tip nou, norma sau criteriul conștiinței de sine. Nu există normă decât pentru că statul suveran o realizează. Faptul că e suveran nu înseamnă doar că el e astfel capabil să mențină pacea în orice împrejurări, ci și că le permite oamenilor să se stabilească pe planul umanității lor, să rămână în „condiția" lor.

Tragedia romană în viziunea lui Montesquieu

Să revenim la Roma. Să ne întoarcem la momentul ciceronian și cezarian propriu-zis și, în acest scop, să parcurgem foarte rapid, cu ajutorul lui Montesquieu, traiectoria istoriei romane de la origini până în acel moment, sau, mai degrabă, să încercăm să-i simțim tensiunea.

Totul, încă de la origine, orientează Roma și pe fiecare locuitor al ei spre exterior: „Roma fiind un oraș fără comerț și aproape fără activitate,

1. *The aim of the State is for him as a matter of course peace, i. e. peace at any price* (*ibid.*, p. 152).

2. *Essais*, III, 9, „De la vanité", *ed. cit.*, vol. III, p. 333 (trad. rom. cit., cartea a III-a, IX, „Despre deșertăciune", p. 570 – *n.t.*).

jaful era singurul mijloc de care dispuneau indivizii ca să se îmbogățească."

Expulzarea regilor a dus la răspândirea rapidă a magistraturilor, care a înfierbântat tot soiul de ambiții:

> Roma, alungându-și regii, a numit consuli anuali; iar asta a și dus-o pe acea înaltă treaptă de putere. Principii au, în viața lor, răstimpuri când sunt cuprinși de ambiție; după care alte frământări, și chiar răgazuri, își urmează una alteia: dar cum statul avea conducători care se schimbau în fiecare an și care încercau să atragă atenția asupra meritelor cârmuirii lor ca să obțină noi împuterniciri, nici o clipă nu era pierdută pentru ambiție; ei îndemnau senatul să propună poporului războiul și-i arătau zilnic noi dușmani.[1]

De la început, așadar, „într-o incintă foarte mică, [Roma] punea în joc virtuți care aveau să fie aducătoare de atâta nenorocire pentru întreaga lume".[2] De la început, de asemenea, apare o legătură strânsă între „mărirea Romei" și „libertatea" ei.

Libertatea Romei nu era scutită de dezordini, fiindcă ea se baza pe războiul dintre patricieni și plebei. Dar acest „război de clasă" nu împiedica totuși complicitatea și colaborarea în vederea cuceririlor: „La Roma, războiul reunea mai întâi toate interesele. [...] La Roma, guvernată de legi, poporul îngăduia ca senatul să aibă conducerea treburilor [...]."[3] Iar senatul se supunea „acestei statornice norme de conduită de a da întâietate grijii față de stat înaintea prerogativelor oricărei funcții sau oricărei magistraturi".[4]

A existat astfel la Roma o continuitate și o armonie între ambiția individuală și ambiția colectivă, continuitate și armonie care nu se regăsesc altundeva. Ele sunt prezente mai cu seamă cu ocazia triumfurilor:

> Romulus și succesorii săi au fost aproape întotdeauna în război cu vecinii lor, pentru a avea cetățeni, femei sau pământuri: ei se întorceau în oraș cu prada luată de la popoarele învinse: snopi de grâu și turme: aceasta stârnea mare bucurie. Iată originea triumfurilor, care au fost mai apoi principala cauză a măreției la care a ajuns acest oraș.[5]

1. Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* [1734], în *Œuvres complètes*, „Bibliothèque de la Pléiade", Gallimard, Paris, vol. I, p. 72.
2. *Ibid.*, p. 74.
3. *Ibid.*, p. 84.
4. *Ibid.*, p. 113.
5. *Ibid.*, pp. 69–70.

Iată nota tonică a istoriei Romei. Punctul de inflexiune care ne interesează în special, aşa cum am mai remarcat, este momentul „războiului cu aliații",* când cetatea trebuie să înainteze aşa-zicând până dincolo de propriile limite, când ea se „umflă" atât de mult, încât interiorul şi exteriorul se contopesc. Montesquieu descrie astfel acest moment:

> Dacă măreția imperiului a pricinuit pieirea republicii, măreția oraşului a pricinuit-o şi ea.
>
> Roma supusese întreaga lume cu ajutorul popoarelor din Italia, cărora le dăduse, în diferite împrejurări, diverse privilegii. Majoritatea acestor popoare nu se prea preocupaseră la început de dreptul de cetățenie la romani [...]. Dar când acest drept a fost al autorității universale, când nu mai însemnai nimic pe lume dacă nu erai cetățean roman, în vreme ce cu acest titlu erai totul, popoarele din Italia au hotărât să piară sau să fie romane [...]. Au pus mâna pe arme; s-au revoltat [...]. Roma, silită să se lupte împotriva celor care erau, ca să spunem aşa, mâinile cu care supunea lumea întreagă, era pierdută; avea să fie redusă la propriile ziduri ea le-a acordat acest drept mult dorit aliaților care nu încetaseră să-i fie fideli; şi, treptat, l-a acordat tuturor.[1]

Consecințele acestei transformări sunt enorme şi ruinătoare; ele anunță „pierderea Romei":

> De atunci încolo, Roma n-a mai fost oraşul în care poporul avusese unul şi acelaşi spirit, o aceeaşi dragoste pentru libertate, o aceeaşi ură față de tiranie. [...] Popoarele din Italia devenind cetățenii ei, fiecare oraş şi-a adus propriul geniu, interesele particulare şi dependența de câte un mare protector. *Oraşul sfâşiat n-a mai format împreună un singur tot*: şi, cum nu erai cetățean al ei decât printr-un soi de ficțiune; cum nu mai existau aceiaşi magistrați, aceleaşi ziduri, aceiaşi zei, aceleaşi temple, aceleaşi morminte, Roma n-a mai fost văzută cu aceiaşi ochi, n-a mai existat aceeaşi dragoste față de patrie, iar sentimentele romane au dispărut.[2]

Această nouă situație va determina caracterul războaielor cu care sunt asociate numele lui Marius şi Sylla: „În afară de invidia, ambiția şi cruzimea celor doi conducători, fiecare roman era furios; noii cetățeni şi cei vechi nu se mai priveau ca membri ai unuia şi aceluiaşi stat; şi porniseră un război care, printr-o particularitate, era deopotrivă civil şi extern."[3]

În această cetate extinsă şi sfâşiată, legile opticii politice se schimbă, nu numai pentru că alcătuirea corpului civic se modifică, ci şi deoarece

---

* În limba latină, *bellum sociale* „războiul cu aliații [italici]" sau *Marsicum bellum* „războiul cu marsii", celebru război izbucnit în anul 91 î. Cr. între statul roman şi aliații (*socii*) marsi (*n.ed.*).

1 Montesquieu, *Considérations...*, pp. 117–118.

2 *Ibid.*, p. 118. Sublinierea mea, P. M.

3 *Ibid.*, p. 123.

relația cu guvernanții săi cunoaște o transformare profundă. Înainte vreme, în magistrat, chiar în consulul care-i făcea să triumfe, cetățenii vedeau mai cu seamă statul. De acum încolo, ei nu mai văd decât conducătorul, cu o afecțiune care se leagă de personalitatea sau de particularitatea acestuia. Montesquieu scrie:

> Legile Romei împărțiseră cu înțelepciune puterea obștească într-un mare număr de magistraturi, care se susțineau, se limitau, se temperau una pe alta; și, cum ele, toate, nu aveau decât o putere mărginită, fiecare cetățean era apt să ajungă la ea; iar poporul, *când vedea trecându-i pe dinainte mai multe personaje unul după altul*, nu se obișnuia cu nici unul dintre ele. Dar mai apoi sistemul statului s-a schimbat: cei mai puternici și-au dat, prin mijlocirea poporului, însărcinări extraordinare; ceea ce a anihilat autoritatea poporului și a magistraților și a pus toate marile activități de interes obștesc în mâinile unuia singur sau ale câtorva oameni.[1]

„Avantaje excesive" sunt „date atunci unui cetățean"; „admirația poporului" sfârșește prin a se „fixa" asupra „unui singur cetățean".

Acest cetățean eminent nu mai este un magistrat, chiar dacă el acumulează magistraturi; iar cetățenii nu mai sunt pentru el concetățeni. El adoptă cu ușurință față de cetatea Romei atitudinea și comportamentul unui dușman: „Sylla intrând în Roma n-a fost un alt om decât Sylla intrând în Atena; el a exercitat același drept al ginților";[2] „Aceeași spaimă pe care a declanșat-o Hannibal la Roma, după bătălia de la Cannae, a răspândit-o și Caesar când a trecut Rubiconul".[3]

Am putea spune, pentru a rezuma această analiză, că extinderea cetății a antrenat ruinarea inevitabilă a statului; elementele pe care cetatea le integra, pe care le ținea laolaltă, pe care le înscria la locul lor în peisajul său ori, mai degrabă, în corpul său, aceste elemente se separă, devin exterioare și străine unul altuia până într-atât, încât cetățenii sunt de-acum înainte tratați de conducătorii lor, sau mai degrabă de stăpânii lor, așa cum își trataseră ei înșiși dușmanii învinși.[4] Articulația decisivă nu se mai află între cetate și dușmanii săi, ci între noul stăpân și supușii săi, cu care se războiește sau pe care-i cruță după bunul plac. Această situație necesită deopotrivă un nou regim și o nouă formă politică. Cetatea și-a pierdut forma, forma naturală. O nouă formă este în așteptare.

---

1. *Ibid.*, pp. 124–125. Sublinierea mea, P. M.
2. *Ibid.*, p. 148.
3. *Ibid.*, p. 127.
4. *Ibid.*, p. 148.

Interiorul şi exteriorul se amestecă. Comandantul are răspunderea cetăţii, dar, departe de ea şi aflat multă vreme alături de armata lui, el devine o forţă prin el însuşi, nemaifiind un magistrat, ci *princeps* şi, ca să spunem aşa, zeu.[1] El încorporează puterea cetăţii, care – aceasta devenind coruptă – trece la el: „Nu există autoritate mai mare decât aceea a principelui care urmează republicii: căci se trezeşte că are în mână toată puterea poporului, care nu se putuse mărgini singur."[2] Această observaţie confirmă că tezei straussiene despre cezarism îi lipseşte ceva important. Definirea acestuia ca regim – o monarhie absolută –, incontestabilă în sine, lasă cu totul deoparte nu numai faptul că, aşa cum am văzut, această monarhie succedă unei republici, ci şi că, în versiunea sa originară şi completă, el rezultă din schimbarea unei forme politice într-o alta, pe care şi-o constituie moştenind energii ale vechii forme, care nu se mai poate guverna ea însăşi.

Tocmai imensitatea transformării face ca demersul lui Caesar să nu poată fi respins cu multă convingere: e necesar de cineva care să se devoteze pentru a duce la bun sfârşit transformarea începută, dând în sfârşit un stăpân incontestabil acestei forme politice care are nevoie de un stăpân pentru a exista!

Or, în mod curios, Montesquieu în acelaşi timp afirmă sfârşitul necesar al republicii şi condamnă „crima lui Caesar"[3]. Dacă era cu adevărat necesar să existe cineva care să pună capăt republicii, atunci Caesar nu e poate un mare criminal pentru că a făcut-o... Montesquieu scrie, în orice caz:

> În cele din urmă, republica a fost învinsă militar: şi nu trebuie acuzată ambiţia câtorva persoane particulare: pentru asta, trebuie acuzat omul însuşi, tot mai însetat de putere pe măsură ce are mai multă, şi care nu doreşte totul decât pentru că posedă mult.
>
> Dacă Caesar şi Pompei ar fi gândit asemenea lui Cato, alţii ar fi gândit aşa cum au făcut-o Caesar şi Pompei; iar republica, sortită să piară, ar fi fost împinsă în prăpastie de o altă mână.[4]

Crima lui Caesar nu numai că avea ceva necesar, dar asasinarea lui Caesar – pedepsirea crimei sale – capătă şi ea un caracter necesar:

---

1. Vezi Shakespeare, *Julius Caesar*, I, 2, vv. 115–116, 135 şi urm.
2. Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, ed. cit., p. 150.
3. *Ibid.*, p. 132.
4. *Ibid.*, p. 129.

> Era foarte greu pentru Caesar să-şi poată apăra viaţa: cea mai mare parte a conjuraţilor erau din tabăra sa, sau fuseseră copleşiti de el cu binefaceri [...]. Cu cât soarta lor devenea mai bună, cu atât începeau să participe la nefericirea comună [...].
>
> Mai mult, exista un anumit drept al ginţilor, o credinţă a locului în toate statele din Grecia şi Italia, după care ucigaşul celui care pusese mâna prin înşelăciune pe puterea supremă era privit drept un om neînfricat. La Roma, mai ales, după izgonirea regilor, legea era limpede, pildele acreditate: statul înarma braţul fiecărui cetăţean, îl făcea pentru o clipă magistrat şi-l recunoştea drept apărătorul său.[1]

Fie, dar cele două necesităţi, sau cvasinecesităţi – cea a căderii republicii şi cea a asasinării lui Caesar – nu se prea potrivesc, nu sunt lesne compatibile: dacă legea republicană era atât de „limpede", exemplele republicane atât de „acreditate", nu se înţelege cum de era atunci statul într-atât de „sortit să piară"

Perplexitatea noastră nu se opreşte aici. Imediat după ce a justificat asasinarea lui Caesar, Montesquieu arată că ea a rămas fără efect şi că şi asta era necesar: „Era într-o atât de mare măsură cu neputinţă ca republica să se poată îndrepta, încât s-a întâmplat, lucru nemaivăzut încă până atunci, să nu mai fie nici tiran, şi să nu mai fie nici libertate; căci pricinile care o distruseseră încă dăinuiau."[2] Dacă aşa stăteau lucrurile, cum să aprobăm asasinarea unui tiran – ba încă a unui tiran căruia nu-i lipsea „moderaţia" – când această crimă rămâne fără efect asupra tiraniei? Se pare că Montesquieu vrea în acelaşi timp să sublinieze caracterul necesar al procesului istoric – ruina republicii – şi să păstreze accentul moral republican.

Nu ne putem mulţumi cu atât. Căci acest capitol 12 – „Despre starea Romei după moartea lui Caesar" –, care începe prin afirmarea necesităţii pe care tocmai am citat-o, continuă într-un cu totul alt registru. Montesquieu vrea acum să demonstreze că lucrurile s-ar fi putut petrece altfel după moartea lui Caesar. El insistă asupra greşelilor comise de conjuraţi. Asupra celor ale lui Cicero, a cărui „vanitate" a manipulat-o Octavian. Asupra celor ale lui Brutus şi Cassius: „Brutus şi Cassius s-au sinucis cu o grabă care nu este de iertat; şi nu putem citi această parte din viaţa lor fără să ne fie milă de republica lăsată astfel de izbelişte."[3] Dacă republica a fost lăsată astfel de izbelişte, am îndrăzni noi să spunem, înseamnă că

1. *Ibid.*, p. 131.
2. *Ibid.*, p. 132.
3. *Ibid.*, p. 135.

încă mai exista... Afirmația cea mai surprinzătoare se referă la Cato: „În cazul în care Cato s-ar fi păstrat pentru republică, cred că lucrurile ar fi luat o cu totul altă întorsătură."[1] Frază, într-adevăr, cu totul neaşteptată: la capătul a două capitole care au subliniat care mai de care caracterul necesar sau inevitabil al procesului istoric, Montesquieu ia foarte în serios în calcul că tocmai Cato, cel a cărui moarte, în opinia generală, atestă în mod incontestabil sfârşitul tuturor speranțelor republicane – dacă până şi Cato şi-a pierdut nădejdea în republică, atunci cum să mai speri? –, că, aşadar, Cato ar fi putut salva republica dacă nu s-ar fi sinucis, dacă s-ar fi „păstrat" pentru ea. Montesquieu nu numai că merge împotriva opiniei generale, dar contrazice ce-a afirmat în capitolul precedent în termeni atât de categorici: „Dacă Caesar şi Pompei ar fi gândit asemenea lui Cato, alții ar fi gândit aşa cum au făcut-o Caesar şi Pompei; iar republica, sortită să piară, ar fi fost împinsă în prăpastie de o altă mână."[2]

În orice caz, incertitudinea cu privire la rolul respectiv al necesității şi al libertății, sau al posibilității, în perioada finală a republicii ne conduce la o întrebare şi mai tulburătoare, pentru că se referă la virtutea republicană însăşi. Se pare că tocmai această virtute a provocat înfrângerea finală a republicanilor, făcându-i pe Brutus şi Cassius să se sinucidă „cu o grabă care nu este de iertat". Să le fi lipsit însă poate lui Brutus şi Cassius virtutea perfectă, să fi păcătuit ei oare prin exces sau prin absență? Această explicație nu poate fi valabilă în cazul lui Cato, care încarnează virtutea perfectă nu doar pentru tradiția republicană, ci şi pentru Montesquieu însuşi, aşa cum rezultă limpede dintr-o paralelă pe care acesta o face între Cicero şi Cato. Or, aşa cum am văzut, Montesquieu crede că, „în cazul în care Cato s-ar fi păstrat pentru republică, lucrurile ar fi luat o cu totul altă întorsătură". Sinucigându-se, el nu s-a „păstrat" pentru republică, a abandonat-o. Într-un cuvânt, a dezertat. În aceeaşi frază în care afirmă despre Cato că ar fi fost capabil să salveze republica muribundă, Montesquieu îl declară dezertor! Îi reproşează, în fond, că s-a preferat pe sine republicii. Se simte totuşi că Montesquieu nu-i reproşează nimic lui Cato. El studiază ambiguitățile virtuții republicane, care este cauza măreției Romei şi, totodată, a înfrângerii finale a partidului republican.

Aceste pasaje din *Considérations*, alături de alte câteva, rețin în general atenția prin inovația teoretică pe care o conțin, şi anume schița unei teorii a cauzalității istorice, istoricul nemaipropunându-şi de acum încolo ca sarcină să înfățişeze faptele pilduitoare, ci să explice procesele

1. *Ibid.*, p. 134.
2. *Ibid.*, p. 129.

esenţiale. Or, dacă citim textele mai îndeaproape, aşa cum am încercat să facem aici, observăm că această inovaţie teoretică, fără îndoială reală, e foarte strâns legată de o incertitudine nouă în privinţa virtuţii republicane. Istoria Romei devine mai necesară pe măsură ce virtutea romană devine mai problematică. Felul în care înţelegem istoria depinde de felul în care înţelegem virtutea lui Cato. Trebuie să reexaminăm enigma lui Cato, sau aporia lui Cato, aşa cum apare ea în *Considérations*.

Virtutea romană e prezentată drept „grabă". Precipitându-se spre fapta curajoasă, conducătorii republicani grăbesc ruinarea republicii. Necesitatea *in actu* este mai puţin cea a unui proces cauzal în general, cât cea a unei tragedii, de fapt a unei tragedii duble: „Brutus şi Cassius s-au sinucis cu o grabă care nu este de iertat; şi nu putem citi această parte a vieţii lor fără să ne fie milă de de republica lăsată astfel de izbelişte.[1] Cato se sinucisese la sfârşitul tragediei; ei au început-o, într-un fel, prin moartea lor."

În acest punct, Montesquieu se opreşte, pentru a reflecta asupra „obiceiului atât de răspândit printre romani de a-şi lua viaţa". Dar, înainte de a citi reflecţiile pe care le avem sub ochi, se cuvine să luăm la cunoştinţă de câteva rânduri pe care Montesquieu le-a tăiat de la sfârşitul capitolului 12. În manuscris şi în câteva exemplare ale primului tiraj din 1734, putem citi următoarele: „Cu siguranţă că oamenii au devenit mai puţin liberi, mai puţin curajoşi, mai puţin înclinaţi spre fapte mari decât erau când, prin răspunderea pe care şi-o asumau de bunăvoie în ce priveşte propria-le putere, puteau în orice clipă să evite orice altă putere."[2] Aceste două pasaje au fost suprimate, la cererea cenzurii, înainte de broşarea cărţii. Am putea spune că cenzorii, cărora le păsa doar de conformitatea religioasă şi morală a afirmaţiilor, i-au făcut totuşi un serviciu literar lui Montesquieu. Într-adevăr, tonul pasajului suprimat nu se potriveşte, este într-un dezacord aproape flagrant cu tot restul argumentaţiei. Acest pasaj formulează, într-adevăr, cu o viguroasă siguranţă de sine ceea ce aş numi dogma republicană: conţinutul moral – libertate, curaj, prestigiu – al vieţii vechilor greci şi romani era superior celui al Modernilor creştini, pentru că Anticii îşi puteau desfăşura toate virtuţile virile fără ca ele să fie împiedicate sau tulburate de o religie potrivnică forţei. Or, restul expunerii lui Montesquieu la sfârşitul capitolului 12 are un cu totul alt ton. El este marcat de o ambiguitate foarte tulburătoare. Să-l citim:

1. Cato n-a „lăsat republica de izbelişte", dar nu s-a „păstrat" pentru ea.

2. Montesquieu, *Œuvres complètes*, vol. I, *ed. cit.*, p. 1489. O notă preciza: „În cazul în care Carol I şi Iacob II ar fi avut o religie care le-ar fi îngăduit să se sinucidă, n-ar fi trebuit să suporte unul o asemenea moarte, celălalt o asemenea viaţă."

> Se pot arăta mai multe pricini pentru acest obicei atât de răspândit printre romani de a-şi lua viaţa: propagarea învăţăturii stoice, care încuraja asemenea porniri; instituirea cortegiilor triumfale şi a sclaviei, care i-au făcut pe mulţi oameni de seamă să cugete că nu trebuie să supravieţuieşti unei înfrângeri; privilegiul pe care învinuiţii îl aveau de a-şi lua viaţa mai degrabă decât să suporte o judecată prin care reputaţia să trebuiască să le fie pângărită, iar bunurile confiscate; un fel de punct de onoare, poate mai înţelept decât cel care ne pune azi în situaţia să ne strângem de gât prietenul pentru o faptă sau o vorbă; în sfârşit, o mare uşurinţă pentru eroism, fiecare punând, în clipa în care voia el, capăt piesei pe care o juca pe lumea asta.[1]

Montesquieu, care ştia franceză, nu putea să nu ştie că a vorbi despre „o mare uşurinţă pentru eroism" însemna să introducă un dubiu. Ce este un „eroism uşor"?

În cazul în care am mai avea vreo ezitare, Montesquieu ne eliberează de ea în paragraful următor. Vorbind nu numai de „uşurinţă", ci de „marea uşurinţă" cu care se sinucid romanii, el ne explică în ce constă aceasta: „Am putea adăuga [printre pricinile acestui obicei atât de răspândit printre romani de a-şi lua viaţa] o mare uşurinţă în săvârşire: sufletul, îngrijorat de fapta pe care o va face, de motivul care-l sileşte, de primejdia de care va scăpa, nu vede propriu-zis moartea, fiindcă starea afectivă te face totdeauna să simţi, nu să vezi."[2] Virtutea romană – virtutea eroilor – apare acum drept efectul unui simţământ orb,[3] orbire ce determină, aşadar, o „mare uşurinţă" în săvârşirea faptei. Unde a dispărut virtutea republicii?

Nu-l putem bănui aici pe Montesquieu că improvizează. În paragraful următor, care încheie capitolul, el caută explicaţia ultimă a acestui fenomen straniu – al uşurinţei de a se sinucide, sau al uşurinţei de a fi erou – în natura profundă şi în funcţionarea paradoxală a egoismului: „Egoismul, dorinţa de a dăinui, se schimbă în atâtea feluri şi acţionează prin principii atât de potrivnice, încât ne împinge să ne jertfim fiinţa de dragul fiinţei; şi facem atâta caz de noi înşine, încât consimţim să încetăm de a mai trăi, printr-un instinct firesc şi misterios care face să ne iubim pe noi înşine mai mult decât propria-ne viaţă."[4] Vedem că tragedia romană, când e explicată în mecanismul ei, aproape că seamănă cu

---

1. *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, *ed. cit.*, pp. 135–136.

2. *Ibid.*, p. 136.

3. Vezi La Rochefoucauld, *Maximes* (504), ed. din 1678, în *Œuvres complètes*, „Bibliothèque de la Pléiade", Gallimard, Paris, pp. 469–471.

4. *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, *ed. cit.*, p. 136.

o comedie în care dragostea de sine devine duşmanul ei înseşi, în care eroul se omoară fiindcă se iubeşte prea mult, în care motivele publice ale acțiunii sunt rezultatul motivelor individuale care n-au devenit conştiente de ele însele. E tragic oare Cato – ca să nu mai vorbim de Brutus şi Cassius –, dacă, murind pentru republică, se preferă pe sine republicii? Sau e mai degrabă comic? În orice caz, compasiunea lui Montesquieu nu i se adresează eroului, ci republicii înseşi: „[...] şi nu putem citi această parte a vieții lor [aceea a lui Brutus şi Cassius] fără să ne fie milă de republica lăsată astfel de izbelişte."[1]

Montesquieu compătimeşte republica. Ea este adevăratul erou tragic – nu Cato, cu atât mai puțin Brutus sau Cassius. Istoria romană este o tragedie sau, mai precis, potrivit lui Montesquieu, ea este succesiunea a două tragedii, una care se încheie odată cu moartea lui Cato, cealaltă care începe, „într-un fel", cu moartea lui Brutus şi Cassius. Între sfârşitul primeia şi începutul celei de a doua, au loc triumful şi asasinarea lui Iulius Caesar. Destinul lui Caesar nu e tragic, de vreme ce crima sa merita această pedeapsă. Iar el scapă de tragedie în alt mod, de vreme ce, în cele din urmă, scapă de moartea însăşi, devenind, din nume propriu, un substantiv comun, devenind nemuritor.

Roma – spuneam – este adevăratul erou tragic. N-am putea spune acelaşi lucru despre Atena sau Sparta, chiar dacă războiul peloponesiac scoate la iveală „fatalitatea tragică" inclusă în îndrăzneala Atenei. În ce constă tragedia specifică Romei?

Trebuie să revenim mereu la cetatea extinsă, sau la „cetatea sfâşiată". Roma a ieşit din ea însăşi, a ajuns dincolo, mult dincolo de limitele sale fireşti, de limitele naturale ale oricărei cetăți. Aproape că a pierit în acest efort şi în această încercare – şi asta a fost prima tragedie. Ea n-a pierit, dar şi-a schimbat forma, cetatea coruptă transformându-se în imperiu, un imperiu care va pieri într-un noian de corupții şi mai rele – iar asta a fost a doua tragedie.

Cele două tragedii fac o singură tragedie, fiindcă cele două forme care se succedă sunt foarte strâns legate una de alta. Continuitatea de la republică la imperiu este parțial superficială sau decorativă, ca atunci când Augustus păstra ostentativ formele republicane. Dar este deopotrivă reală şi substanțială. Într-un sens, tirania imperială rezultă din amploarea şi din completitudinea puterii republicane, din puterea pe care republica o exercita asupra ei înseşi, de vreme ce „demnitatea împăraților" era „o

1. *Ibid.*, p. 135.

îmbinare a tuturor magistraturilor romane".[1] Am citat deja pasajul cel mai semnificativ din Montesquieu în acest context: „Nu există putere mai mare decât aceea a principelui care urmează republicii: căci se trezeşte că are toată puterea poporului, care nu se putuse mărgini singur."[2] Şi chiar şi în cea mai rea perioadă a imperiului, acesta va semăna, în fond, mai mult cu o republică decât cu o monarhie: „Ceea ce se numea Imperiu Roman, în acel veac, era un fel de republică sucită, oarecum ca aristocraţia din Alger, unde armata, care are puterea cea mai înaltă, face şi desface o magistratură numită *dey*: şi poate că este un obicei destul de răspândit că guvernul militar este, în anumite privinţe, mai degrabă republican decât monarhic."[3]

Continuitatea „republicană" de la cetate la imperiu constă, în primul rând, în faptul că romanii n-au încetat niciodată să fie dispuşi să moară voluntar. În acest sens, măreţia şi slăbiciunea Romei au aceeaşi cauză, sau acelaşi resort: desconsiderarea morţii. Creştinismul va combate această desconsiderare a morţii, interzicând omuciderea şi, mai ales, sinuciderea. Oricare ar fi fost eforturile lor de a regăsi libertatea, curajul şi măreţia romanilor, nicicând europenii n-au reuşit să redobândească sentimentele romane. Gândurile cele mai profunde, sau cele mai strălucite, ca şi faptele cele mai violente au fost deopotrivă de neputincioase. Ce ne-a împiedicat – nu: ce ne împiedică – să fim din nou romani?

1. *Ibid.*, p. 156.
2. *Ibid.*, p. 150.
3. *Ibid.*, p. 162.

3. Investigația lui Cicero

Ne punem întrebări despre specificul Romei, despre această evoluție singulară care a condus de la cetate la imperiu. Montesquieu tocmai ne-a dezvăluit în ce măsură această metamorfoză rămâne un mister nu numai politic, ci și moral, un mister uman. Acest sentiment de stranietate sau de enigmă nu este un efect al distanței istorice. Pentru romanii înșiși, ceea ce li se întâmpla era o enigmă, o enigmă a cărei cheie au căutat-o cu mai multă rigoare și zel intelectual decât suntem noi dispuși să recunoaștem. Vom evalua acest sentiment dacă vom aborda cu seriozitate cercetarea făcută de cel mai inteligent dintre ei, pe care Modernii îl tratează cu o condescendență nedreaptă și care, mai cu seamă, îi privează de o cale de acces foarte edificatoare către experiența romană. L-am întâlnit deja. Vreau să vorbesc desigur despre Cicero.

Mijlocirea lui Cicero

Cicero, se știe, a introdus sistematic și, ca să spunem așa, oficial filozofia greacă la Roma, făcând-o acceptabilă pentru romani.[1] Acest rol de mijlocitor exclude orice veritabilă originalitate filozofică, iar Cicero, în ciuda legendarei sale vanități, nici nu pretinde că ar fi original.[2] Aceasta nu exclude, cum am văzut, că, pentru a ține seama de situația de la Roma, Cicero a fost obligat să remanieze, uneori substanțial, învățăturile primite de la greci.[3] Dar nu asta ne interesează aici.

---

1. Celălalt autor fundamental, într-un alt registru, este Lucretius, care expune învățătura lui Epicur în versuri latinești.

2. „[...] operele mele, care nu se deosebesc mult de ale peripateticilor [...]" (*De officiis*, I, ii, *op. cit.*, p. 2 [*Despre îndatoriri*, trad. rom. de David Popescu, Editura Științifică, București, 1957, pp. 37–38 – *n.t.*]); „Panaitius [...] pe care cu oarecare corectări eu l-am urmat în cea mai mare parte [...]" (III, ii, 7, *ibid.*, p. 276 [trad. rom. cit., p. 160 – *n.t.*]).

3. Vezi *supra*, pp. 149 și urm.

Tocmai lipsa de originalitate a filozofiei sale e ceea ce ne interesează – am putea spune –, de vreme ce ea constituie originalitatea poziției sale. El este cel care caută să lumineze o experiență care n-a produs propria-i lumină printr-o lumină venită din altă parte. Concret, el încearcă să circumscrie sensul experienței politice romane prin imitații ale unor dialoguri platoniciene sau, poate, aristotelice pierdute.[1] *De oratore* trimite la dialogurile *Gorgias* şi *Phaidros*. *De re publica* evocă *Republica*, iar *De legibus*, bineînțeles, *Legile*. Se presupune că primele două dialoguri – al treilea pare să fi rămas neterminat – au loc într-un context politic determinat şi de altminteri dramatic: *De oratore* în anul 91 î. Cr., chiar înainte de a izbucni „războiului cu aliații"*; *De re publica* în anul 129 î. Cr., în timpul unei crize politice, Scipio aflându-se în fruntea conservatorilor care luptau împotriva legii agrare instituite de vărul său Tiberius Gracchus, în timp ce era tribun al poporului, cu patru ani mai devreme. În tulburările care au urmat acestei legislații, Gracchus a fost asasinat de o mulțime în fruntea căreia se afla o altă rudă a lui Scipio, Scipio Nasica. Tribunatul lui Gracchus era privit de Cicero şi de majoritatea contemporanilor săi ca începutul degradării vieții politice romane, care se va accelera până la războiul civil. Dialogul îl prezintă pe Scipio drept singurul cetățean capabil să redreseze şi asaneze situația, dar se derulează cu doar câteva zile înainte ca Scipio al nostru să moară brusc şi misterios.

Să citim deci *De re publica*, sau ce ne mai rămâne din ea. Dialogul propriu-zis începe fermecător, printr-un schimb de replici între Scipio şi nepotul său, Tubero, care vrea să vorbească despre vestea cea mare a zilei, al doilea soare, despre care s-a aflat la senat.[2] Cum se explică acest fenomen? Scipio, în loc să încerce să răspundă, sugerează că aceste întrebări nu sunt pe placul lui – spre deosebire de prietenul său Panaitius, care „face afirmații atât de categorice, încât dă impresia că poate vedea cu ochii şi simți cu mâna fenomene despre care noi abia îndrăznim să emitem conjecturi".[3] În ce-l priveşte, Scipio preferă atitudinea lui Socrate, care a

1. Este vorba, în orice caz, de primele dialoguri scrise în latină.

* Vezi asteriscul de la p. 175 (*n.ed.*).

2. Cicero, *De re publica*, I, 10 (*Despre stat*, în vol. Cicero, *Despre supremul bine şi supremul rău*, trad. rom. de Gheorghe Ceauşescu, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983, p. 246 – *n.t.*). Parhelia este un fenomen atmosferic datorat refracției razelor solare prin cristale de gheață aflate în suspensie în regiunile înalte ale atmosferei. Fenomenul, apărut în 129, a fost considerat retrospectiv ca semn care a anunțat moartea lui Scipio.

3. *Ibid.*. (trad. rom. cit., p. 247 – *n.t.*).

abandonat cercetările despre natură, ca fiind deasupra puterii de înțelegere a rațiunii umane sau fără vreun raport cu viața omenească. Tubero contestă această interpretare a demersului socratic, și urmează un schimb savant despre Socrate și Platon. Lăsăm deoparte detaliile dialogului, dar acest schimb introduce unul dintre laitmotivele lucrării – anunțat de altfel în prolog de Cicero însuși –, și anume locul sau valoarea relativă a vieții teoretice, sau filozofice, și a vieții practice, sau politice. Cicero știe să păstreze suspansul asupra poziției sale, fiindcă Scipio, care tocmai a afirmat că aceste probleme științifice nu-l interesează, va povesti curând că a discutat despre ele cu prietenul său Rutilius la poalele zidurilor cetății Numantia.

Philus, care, în cartea a III-a, va apăra tezele Academiei sceptice, reamintește, la începutul discuției, concepția stoică a relației dintre cetate și lume: căminul nostru (*domus*) nu e doar această incintă limitată, ci lumea întreagă, pe care zeii ne-au dat-o ca loc în care să sălășluim și ca patrie comună cu ei.[1] Nu e sigur că trebuie să luăm aceste afirmații *ad litteram*, dar, prin însăși frumusețea lor, ne oferă o deschidere spre problema locului cetății, al lumii omenești, în Întreg, și deci spre relația dintre preocupările politice și căutările obiective. Un aspect al acestor întrebări privește relația dintre știința dobândită prin aceste căutări obiective și viața celor care sunt în întregime acaparați de grijile lor practice, care trăiesc cu totul *în* cetate – pe scurt, cetățenii obișnuiți, „lumea". În ce măsură aceste cunoștințe obiective pot – și trebuie – să fie aplicate pentru a ameliora viața obișnuită, viața oamenilor? În limbajul nostru, vom spune că anumiți participanți la dialog sunt net favorabili progresului cunoașterii. Scipio dă două exemple de comandanți luminați – unul roman, celălalt grec – care calmează temerile soldaților tulburați de fenomene astronomice neobișnuite. Ei își liniștesc ostașii, explicându-le calm fenomenul. În cazul lui Gallus, comandantul roman, era vorba de o eclipsă de Lună; cât despre grec, nimeni altul decât Pericle, era vorba de o eclipsă de Soare. Pericle a prezentat, se spune, ceea ce el însuși învățase de la Anaxagora, la lecția căruia asistase (*cuius auditor fuerat*), și astfel, explicând rațional fenomenul, i-a eliberat pe oameni (*populus*) de teamă.[2] Pericle a pus în acest fel într-o lumină rațională cauzele întunericului, transformându-se în mijlocitor între știința obiectivă a lui Anaxagora și soldații în cauză cuprinși de teamă. E greu de găsit un exemplu mai frapant al unei „politici luminate".

1. *Ibid.*, I, 13 (trad. rom. cit., pp. 248–249 – *n.t.*).
2. *Ibid.*, I, 16 (trad. rom. cit., p. 251 – *n.t.*).

Nu putem să nu remarcăm că armata romană a fost înspăimântată de o eclipsă de Lună, iar cea greacă de o eclipsă de Soare: ce alt mod mai elegant de a sugera că romanii şi-au primit lumina de la greci, aşa cum Luna primeşte lumina de la Soare?[1]

A trăi la lumina grecilor înseamnă, pentru romani, să tragă foloase din această lumină, ca în exemplul precedent, în care lumina era cu totul salutară, dar şi, poate, să suporte această lumină, căci există împrejurări în care lumina poate fi indezirabilă sau chiar periculoasă. Poate că lumina Greciei, care, pe de o parte, a desăvârşit sau rafinat incontestabil viața romană, a şi alterat-o şi corupt-o, pe de altă parte.

În orice caz, această lumină este atât de puternică, încât vine să lumineze începuturile înseşi ale Romei, de vreme ce, calculând de la eclipsa, atunci, recentă relatată de Ennius,[2] s-a putut ajunge până la aceea de la nonele lui iulie, care a coincis cu întunericul lăsat la moartea lui Romulus. Cum tocmai datorită acestui întuneric a fost Romulus pus în rând cu zeii, vedem că această lumină atinge ce e mai tainic şi sacru în originile Romei. Dificultatea priveşte toate corpurile politice expuse cunoaşterii: cum să păstrezi întunericul favorabil respectării originilor, şi deci patriotismului, întâmpinând totodată lumina care vine din altă parte, în special care vine de la un alt corp politic? Cum să linişteşti temerile iraționale (*religio et metus*), păstrând respectul datorat legilor şi dragostea de patrie care nu pot fi socotite doar raționale?

Curând, Laelius, cetățean instruit şi înțelept – e supranumit *sapiens* –, căruia Scipio îi cedează din respect în privința vieții civile (*domi*) şi pe care l-a plasat în mijlocul grupului lor, îşi va face cunoscută nemulțumirea în fața întorsăturii pe care o ia conversația; va refuza să se lase antrenat de entuziasmul astronomic şi ştiințific al lui Scipio. Dar, înainte de a analiza intervenția lui Laelius, trebuie să ne oprim o clipă asupra unei frumoase expuneri a lui Scipio, care nu ține nemijlocit de subiectul nostru, dar pe care n-o putem lăsa necomentată. Este un fel de ridicare deasupra lucrurilor omeneşti, ce poate fi citită ca un argument în favoarea superiorității vieții teoretice asupra vieții practice sau politice:

> Ce poate fi mai strălucit în lumea omenească decât faptul de a fi pătruns cu privirea în regatul zeilor? Ce poate fi mai durabil decât descoperirea eternității?

---

1. Philus, mai direct, povesteşte cum Gallus a învățat astronomia cu ajutorul unei sfere construite de Arhimede însuşi.

2. Nu-mi este limpede dacă e vorba despre aceeaşi eclipsă care i-a speriat pe soldații lui Pericle.

Ce poate fi mai demn de glorie decât să îţi dai seama cât de mic este pământul atât în ansamblul lui, cât şi în partea locuită de oameni? Aici, pe pământ, suntem ţinuţi pe o suprafaţă foarte redusă, cu totul necunoscuţi majorităţii popoarelor şi, cu toate acestea, nutrim speranţa că numele nostru îşi ia zborul şi se răspândeşte în lung şi în lat. Cât de fericit trebuie să fie în ochii tuturor acela care nu consideră nicidecum bunuri domeniile, casele, turmele, cantităţile mari de aur şi argint, pentru că îşi dă seama că roadele lor sunt neînsemnate, folosul lor limitat, posesiunea lor nesigură [*levis fructus, exiguus usus, incertus dominatus*], că ele sunt adesea, în cantitate nemăsurată [*immensa possesio*], proprietatea celor mai infami oameni! Numai el are dreptul de a revendica totul, nu în virtutea dreptului quiriţilor,[1] ci în temeiul dreptului înţelepţilor, nu în conformitate cu un contract de drept civil, ci potrivit legii generale a naturii, căci natura interzice oricui posesiunea unui lucru, exceptându-l pe cel care ştie să mânuiască şi să folosească lucrul respectiv sau cu excepţia celui care consideră misiunile noastre militare sau consulatele noastre drept necesare, nu mijloace de a ne satisface poftele, îndatoriri obligatorii, ce cad fără voie în responsabilitatea noastră, în vederea eventualelor răsplăţi sau a gloriei.[2]

Acest frumos text reia contrastele greceşti dintre, pe de o parte, bunurile aparente şi bunurile reale, iar, pe de altă parte, lucrurile necesare şi lucrurile de dorit pentru ele însele, contraste care fac aici ca viaţa contemplativă să fie explicit preferată vieţii politice. Este important să remarcăm apariţia noţiunii de lege a naturii (*lex naturae*), care va cunoaşte un viitor îndelungat şi complex. E vorba aici de o lege comună tuturor oamenilor, nu doar unei părţi dintre ei, şi care atribuie proprietatea – sau mai degrabă repartizarea lucrurilor – celor înţelepţi, puţini la număr, capabili s-o folosească. Cele două trăsături, ce par să se opună una alteia, conspiră pentru a priva această lege a naturii de orice pertinenţă politică sau socială, cel puţin directă. Să reamintim că în *De officiis* Cicero va pune la baza instituţiei cetăţilor dorinţa de a-şi proteja bunurile proprii: „Căci mai ales din această cauză au fost înfiinţate oraşele şi statele, ca fiecare să poată fi sigur de averea sa [*ut sua tenerentur*]. Chiar dacă dintr-un imbold natural oamenii s-au constituit în comunităţi sociale, totuşi ei au căutat adăpost în oraşe, tocmai în speranţa de a le fi în siguranţă avutul [*spe custodiae rerum suarum*]."[3] Comparând aceste două pasaje, primul din *De re publica*, al doilea din *De officiis*, putem măsura

1. Dreptul quiriţilor (dreptul quiritar), anterior Legii celor XII table, era cel de care se bucurau doar cetăţenii, adică patricienii; el a fost mai apoi identificat cu dreptul privat referitor la proprietate.

2. *De re publica*, I, 17 (trad. rom. cit., p. 252 – *n.t.*).

3. *De officiis*, II, 21 (*Despre îndatoriri*, trad. rom. cit., cartea a II-a, cap. XXXI, p. 128 – *n.t.*). Vezi *supra*, p. 150.

complexitatea, sau incertitudinea, care afectează noțiunile de natură și de lege a naturii la Cicero.[1]

Noțiuni grecești, realități romane

Să ajungem la intervenția lui Laelius, pe care admirabilele afirmații ale lui Scipio l-au cam enervat și care jură chiar pe Hercule! Am spus că Laelius era cetățeanul a cărui judecată avea autoritate și pe care Scipio l-a plasat în centrul grupului. Iată cum reacționează la meditațiile astronomice ale lui Scipio. De fapt, el nu i se adresează direct acestuia din urmă, ci tânărului Tubero:

> Îți voi spune, pe Hercules, și poate mă vei disprețui. Tu îi pui lui Scipio întrebări despre fenomenele cerești, iar eu consider că trebuie să ne intereseze mai degrabă ceea ce se întâmplă sub ochii noștri. Cum de au ajuns nepoții unui bunic ca L. Paulus și ai unui unchi ca Tubero, aparținând unei familii ilustre și născuți într-un stat atât de strălucit, să mă întrebe cum de au apărut doi sori? În schimb, el nu mă întreabă de ce există într-unul și același stat două senate, ba chiar aș putea spune două popoare [*cur in una republica duo senatus, et duo paene iam populi sint*]. Căci, după cum vedeți, moartea lui Tiberius Gracchus și încă mai înainte felul în care și-a exercitat tribunatul au dus la divizarea poporului, până atunci unitar, în două fracțiuni [*divisit populum unum in duas partes*].[2]

Ce importanță are că am văzut sau am crezut că vedem un al doilea Soare, când circumstanțele politice sunt atât de presante? Știința astronomică, spune în continuare Laelius, nu ne va face nici mai buni, nici mai fericiți, în vreme ce e posibil, pentru noi, să avem senat și popor formând una – și ne aflăm în mare dificultate dacă lucrurile nu stau astfel. Și Laelius își îndeamnă interlocutorii să-și petreacă timpul liber cu folos pentru cetate, cerându-i lui Scipio să spună care este, după părerea lui, cea mai bună organizare a cetății (*optimum statum civitatis*).[3]

Este corect ca despre subiectul republicii să-l lași să vorbească pe cel care este *princeps civitatis*.[4] La acest argument de bun-simț – fiecare

1. Cele două specificații ale legii naturii nu sunt opuse doar drept cel mai propriu și cel mai comun; ele sunt și complementare, prin aceea că se referă, una, la subpolitică, iar, cealaltă, la metapolitică.

2. *De re publica*, I, 19 (*Despre stat*, trad. rom. cit., p. 255 – *n.t.*).

3. *Ibid.* (trad. rom. cit., pp. 255–256 – *n.t.*).

4. *Princeps civitatis*: ediția de la Cambridge traduce această sintagmă prin *leader of the Commonwealth*; sugerez în franceză: *premier citoyen*. (De fapt, *princeps*

vorbeşte cel mai bine despre meseria lui, aşa că nu cizmarului îi ceri reţete culinare! –, Laelius îl adaugă pe următorul, conform căruia competenţa lui Scipio nu derivă doar din excepţionala sa experienţă: Scipio obişnuia „să discute foarte des cu Panaitius, de faţă cu Polybius, doi greci foarte competenţi în politică" (*duobus Graecis vel peritissimis rerum civilium*).[1] Astfel, problema grecească prin excelenţă – care este cel mai bun regim politic? – Scipio o discuta cu cei mai competenţi dintre grecii înşişi.

În răspunsul pe care i-l dă lui Laelius, Scipio confirmă că nici un alt subiect nu l-a preocupat mai intens, ca făuritor angajat în arta supremă (*in maxima arte*). Cât despre experţii greci, Scipio îşi mărturiseşte perplexitatea; el este împărţit între familiaritatea sa cu noţiunile greceşti şi ataşamentul faţă de realităţile romane: „Dar pe mine nu mă satisfac din acest punct de vedere operele celor mai importante personalităţi şi a celor mai învăţaţi greci, nici nu îndrăznesc să pun mai presus propriile mele opinii faţă de opiniile lor."[2]

După câteva consideraţii metodologice, cum am spune noi, şi după ce a insistat asupra sociabilităţii fireşti a fiinţelor umane, Scipio abordează problema greacă în manieră grecească, printr-un repertoriu al regimurilor. Dacă orice republică, pentru a fi durabilă, trebuie să fie guvernată prin deliberare (*consilio quodam*), acest *primum consilium* poate fi atribuit atunci unei singure persoane, care este atunci regele (*rex*), iar *res publica* un regat (*regnum*); câtorva oameni aleşi, şi spunem atunci că cetatea e condusă de voinţa aristocraţilor (*optimatium arbitrio*); sau, în sfârşit, întregului popor, şi atunci *civitas* este populară (*popularis*).[3] Nici unul dintre acest regimuri nu este cel mai bun în ochii lui Scipio, dar sunt acceptabile dacă păstrează acea legătură (*illud vinculum*) care-i uneşte pe oameni şi-i face membrii unui corp politic. Mi se pare că nu găsim echivalentul unei asemenea formule la Aristotel: acesta din urmă nu evidenţiază noţiunea a ceea ce numim legătură socială sau legătură

civitatis şi, folosit în mod absolut, [pl.] *principes*: primii cetăţeni, mai-marii, nobilii, patricienii, cavalerii, senatorii, primii magistraţi, înalţii funcţionari – *n.ed.*) De remarcat că Cicero vorbeşte despre Pericle ca despre un principe: *Pericles princeps consilii publici fuit* (*De oratore*, I, 216). *Princeps senatus*: primul înscris pe lista senatului de către cenzori, care îşi exprima părerea cel dintâi. Începând cu Augustus, *princeps* îl desemnează pe împărat; sub titlul de „principe (preşedinte) al senatului", Augustus concentrează în mâinile sale întreaga putere.

1. *De re publica*, I, 21 (trad. rom. cit., p. 256 – *n.t.*).
2. *Ibid.* (trad. rom. cit., p. 257 – *n.t.*).
3. *Ibid.*. I, 26 (trad. rom. cit., pp. 259–260 – *n.t.*).

civică, chiar dacă această noţiune abstractă este cuprinsă în noţiunea concretă de prietenie (φιλία [*philía*]).[1]

Cu toate acestea, fiecare dintre aceste regimuri admisibile prezintă serioase lipsuri: chiar sub un preadrept şi preaînţelept rege precum Cirus, ceilalţi membri ai corpului politic nu iau parte nici la luarea deciziilor, nici la elaborarea legilor: chiar dacă Massalia (azi, Marseille – *n.ed.*), cetate clientă a Romei, este condusă cu dreptate de cetăţenii săi fruntaşi, locuitorii ei se află într-o stare apropiată de sclavie; iar la Atena, după desfiinţarea Areopagului, totul se făcea prin decretele şi deciziile poporului, astfel încât cetatea a pierdut din ordine şi frumuseţe, fiindcă nu mai exista o ierarhie fixă a demnităţilor.[2]

Pe lângă aceste carenţe inevitabile şi intrinsece, toate regimurile admisibil bune pot să alunece rapid spre regimul corupt înrudit cu ele. Puterea regală a lui Cirus se poate transforma rapid în tirania lui Falaris; guvernarea oligarhică valabilă de la Massalia e astfel foarte aproape de cârmuirea tiranică a Celor treizeci de la Atena; iar la Atena, puterea poporului s-a transformat în violenţă şi dezordine morală a mulţimii. Manuscrisul se întrerupe aici, dar se pare că Scipio evocă mai apoi cum, pornind de la democraţia care ajunge „dezlănţuire nebunească a mulţimii“, apare tirania unei facţiuni, oligarhică sau populară, sau aceea a unuia singur.

În termeni generali şi ştiinţifici, Scipio arată că există astfel revoluţii remarcabile şi un fel de cicluri de schimbări şi de transformări în corpurile politice.[3] Îi e specific înţeleptului să le cunoască, dar să prevadă

1. Δεσμός [*desmós*] „legătură“ e folosit de Aristotel doar într-un context fiziologic, în sensul de ligament sau „ligatură“. Nu găsim nici o utilizare în *Politica*, şi există o singură ocurenţă în *Etica nicomahică* (1131a 8), în sensul curent de „sechestrare“, „întemniţare“. Folosirea acestui termen este mult mai frecventă la Platon, dar, de cele mai multe ori, în sensul curent de „lanţuri“, „cătuşe“. În *Politica*, este vorba de ἀνθρώπινους δεσμοῦς [*anthrópinous desmoús*] (310a 7) „legături umane“ care sunt în special căsătoriile. În *Protagoras*, e vorba de δεσμοὶ φιλίας [*desmói philías*] (322c 3) „legături de prietenie“. În *Legile*, este vorba de δεσμοὶ πάσης πολιτείας [*desmói páses politéias*] (793b 4), legături ale oricărui regim politic în privinţa obiceiurilor strămoşeşti sau a legilor nescrise. Cred că, dintre toţi autorii politici, Aristotel foloseşte cu cea mai mare reticenţă un termen atât de general sau abstract: φιλία [*philía*], noţiune concretă în sine, este în plus specificată în funcţie de regim. Putem vedea în formula generală a lui Locke: „legăturile societăţii civile“ [*the bonds of civil society*]“ (*Second Traité*, cap. VIII, § 95) o expresie a „abstracţiunii liberale“.

2. *De re publica*, I, 27 (*Despre stat*, trad. rom. cit., p. 260 – *n.t.*).

3. *Ibid.*, I, 29 (trad. rom. cit., p. 260 – *n.t.*).

revoluţiile care ameninţă la orizont şi să ţină cu temeinicie cârma sunt apanajul unui mare cetăţean, al unui om aproape divin. Avem aici sugestia unei ştiinţe a politicii şi a istoriei mai sigură pe capacităţile sale de previziune decât s-ar putea, fără îndoială, găsi la greci.

Continuarea ne interesează mai mult. Pe lângă cele trei regimuri pe care le-am analizat, există un al patrulea tip de republică. Acesta merită în cea mai mare măsură asentimentul nostru; el „rezultă din combinarea armonioasă a primelor trei".[1] Menţionarea celui de-al patrulea tip, regim amestecat sau regim mixt, se leagă de evocarea schimbărilor de regim printr-un *itaque*. Cele trei regimuri neamestecate sunt supuse unor modificări frecvente: *iată de ce* trebuie preferat al patrulea, care, amestec al celorlalte trei, nu e susceptibil, am putea crede, să sufere asemenea modificări, permiţând speranţa într-o stabilitate mai îndelungată.

Să remarcăm în treacăt că această preocupare, această nelinişte în faţa schimbărilor de regim e un sentiment care nu ne e străin, dar care este totuşi mai puţin prezent în conştiinţa europenilor moderni decât în cea a Anticilor. Una dintre cauze este fără îndoială că viaţa europeană s-a organizat din ce în ce mai mult într-o formă politică mai puţin expusă la schimbările bruşte de regim decât cetatea, şi anume naţiunea. Prin cantitate – teritoriu, populaţie – şi calitatea sa – adăposteşte mult mai multe activităţi nepolitice decât cetatea –, naţiunea prezintă o „viscozitate" care încetineşte schimbările. Desigur, naţiunile europene au cunoscut perioade de schimbări rapide sau chiar brutale, perioade de revoluţie, dar, ca durată, naţiunea europeană a fost mult mai stabilă decât cetatea greacă, mergând de la o lungă perioadă monarhică la o lungă perioadă democratică. Ar fi de altminteri edificator să privim istoria politică a Europei în lumina noţiunii de regim mixt. Dar în ce constă mai precis această noţiune?

Noţiunea de regim mixt

Să ne întoarcem spre Polibiu, cu care – sau în prezenţa căruia – Scipio a discutat despre aceste probleme, Polibiu care a oferit descrierea clasică a regimului mixt.

În cartea a VI-a din *Istorii*, care a ajuns foarte mutilată până la noi, Polibiu reia mai întâi în linii mari clasificarea aristotelică a regimurilor, folosind, pentru a le desemna, termeni uneori diferiţi:[2] „De aceea se

1. *Ibid.* (trad. rom. cit., p. 260 – *n.t.*).
2. Nu pare să fi avut acces direct la textul lui Aristotel.

poate spune că există *șase* feluri de constituții*: trei, pe care le citează toți și despre care s-a vorbit mai înainte [regalitatea, aristocrația și democrația], și alte trei de aceeași natură ca și acestea, adică *monarhia*, *oligarhia* și *ohlocrația*."[1] Apoi, el descrie felul în care regimurile se transformă unele în altele, pornind de la guvernarea unuia singur, „formă primitivă, spontană și naturală de guvernământ". Mecanismul, destul de rudimentar schițat, este aproximativ următorul: adevăratul regim simplu se degradează în forma sa vicioasă, căci generațiile noi, de exemplu copiii regelui, socotesc că avantajele de care se bucură sunt de la sine înțelese și-și dau frâu liber poftelor, provocând revolta care va instala noul regim simplu, care, la rândul său, va cunoaște aceeași deteriorare și aceeași soartă, dinamica politică mergând de la regalitate la ohlocrație, aceasta aducând din nou pe tron „un stăpân care conduce ca despot".

Polibiu trage următoarea concluzie din analiza sa:

> Aceasta este rotația constituțiilor, aceasta este legea naturală datorită căreia formele politice se transformă, decad și ajung iarăși la punctul de plecare. Oricine cunoaște bine acestea, vorbind despre viitorul unui stat, poate se va înșela în privința timpului, dar când este vorba să stabilească în ce punct al dezvoltării sau al decăderii se află un stat sau cum se transformă, greu ar putea să greșească dacă judecă fără mânie și fără pizmă.[2]

Nu putem fi decât frapați de caracterul sumar și mecanic al gândirii care se exprimă aici, dacă o comparăm cu aceea a lui Platon sau Aristotel. Această știință politică simplificată alimentează încrederea în capacitatea noastră de a prevedea evoluția politică pe care știința politică originală a lui Platon și Aristotel nu o justifica, sau chiar o excludea. Oare rigiditatea intelectuală a lui Polibiu e cea care-l face să aibă iluzia unei cunoașteri sigure a evoluției istorice, știința sa politică fiind față de aceea a lui Platon și Aristotel ceea ce este scientismul față de adevăratul spirit științific, sau experiența romană e cea care, spre deosebire de experiența greacă, deschide posibilitatea unei științe a istoriei politice cu adevărat capabilă de previziuni? Inferioritate a lui Polibiu, sau superioritate a Romei? În orice caz, textul lui Polibiu e cel în care vedem pentru prima oară cum se consolidează ideea unei științe a istoriei și aceea a autorității momentului prezent sau a epocii prezente:

---

* Aici și în citatele din Polibiu care urmează, *cf.* nota editorului de la p. 23 (*n.ed.*).

1. Vezi Polybios, *Istorii*, VI, 4 (trad. rom. de Virgil C. Popescu, Editura Științifică, 1966, p. 464 – *n.t.*).

2. *Ibid.*, VI, 9 (trad. rom. cit., pp. 468–469 – *n.t.*).

Mai ales în privinţa statului roman, urmând această metodă, vom ajunge să-i cunoaştem originea, dezvoltarea şi apogeul şi, de asemenea, schimbările în sens opus care vor fi în urma acestora. Căci, cum am spus puţin mai înainte, şi acest stat, care, ca oricare altul, s-a format şi s-a dezvoltat după legile naturii, va avea, potrivit aceloraşi legi, o schimbare în sens opus. Aceasta se va vedea din cele ce urmează să fie spuse.[1]

Cel care deţine ştiinţa istoriei este în măsură s-o ducă la bun sfârşit. Această ştiinţă a ciclului regimurilor, care ne îngăduie să prevedem succesiunea regimurilor simple, nu ne face oare să concepem regimul mixt care va pune capăt schimbării, sau cel puţin o va încetini considerabil? Acesta e cel puţin demersul pe care Polibiu i-l atribuie lui Licurg:

El [Licurg] înţelesese că fiecare din transformările arătate mai sus se îndeplinea în chip necesar şi firesc şi îşi dădea seama că orice formă de constituţie simplă şi întemeiată pe un singur principiu era netrainică [...]. Având în vedere acestea, Licurg nu stabili o constituţie simplă şi uniformă, ci întruni toate calităţile şi caracteristicile celor mai bune sisteme politice, astfel ca nici unul din ele, dobândind o putere mai mare decât se cuvine, să nu se abată spre relele înnăscute, ci, puterea fiecăruia fiind cumpănită de celelalte, nici unul dintre acestea să nu încline şi să nu facă să se aplece mult balanţa de partea sa, ci sistemul politic să rămână mult timp în echilibru. [...] Aşadar, alcătuind în felul acesta constituţia, Licurg a asigurat lacedemonienilor libertatea pentru timpul cel mai îndelungat din cîte ştim noi. Căci el, prevăzând prin raţionament de unde şi cum se naşte fiecare formă de conducere, a alcătuit constituţia menţionată evitând orice primejdie.[2]

Admiţând că nu suntem obligaţi să-l credem pe Polibiu pe cuvânt şi să-i atribuim lui Licurg un geniu atât de impresionant, trebuie să recunoaştem că avem aici prima formulare netă a principiului constituţional al echilibrului puterilor, a sistemului de control şi echilibru (*checks and balances*).

Dar *quid*-ul romanilor? Răspuns:

Romanii însă au atins acelaşi rezultat în privinţa constituţiei patriei lor nu printr-un calcul, ci prin multe lupte şi agitaţii. În urma experienţei dobândite în dezastre, au ales partea cea mai bună; astfel au ajuns la acelaşi rezultat ca Licurg şi la cea mai bună dintre toate constituţiile din vremea noastră.[3]

Astfel, experienţa, înţelepciunea experimentală a romanilor – *trial and error* – a obţinut rezultate egale sau superioare celor produse de geniul

1. *Ibid.*
2. *Ibid.*, VI, 10 (trad. rom. cit., pp. 469, 470 – *n.t.*).
3. *Ibid.* (trad. rom. cit., p. 470 – *n.t.*).

fondator al grecilor. Şi aici, este un *first* pe care Polibiu, rigidul Polibiu, ni-l oferă. Pentru prima oară de la elaborarea ştiinţei politice, experienţa lipsită de ştiinţă apare la fel de savantă, în orice caz la fel de judicioasă, ca ştiinţa. Aproape că am putea spune, pentru a da o idee despre impactul Romei asupra vieţii intelectuale europene care începuse cu filozofia socratică, că pentru prima oară istoria, cunoaşterea istorică, devine, prin conţinutul ei de adevăr, egala filozofiei.

În orice caz, după Polibiu, regimul roman şi-a atins cel mai înalt grad de perfecţiune în epoca războiului lui Hannibal. Iată cum se prezenta acest regim ajuns la maturitate:

> Trei erau la număr organele care luau parte la conducerea treburilor publice şi despre care am vorbit mai înainte. Toate în parte erau aşa de drept şi aşa de potrivit orânduite şi conduse datorită acestor organe, încât nimeni, nici chiar dintre romani, n-ar fi putut să spună cu temei dacă constituţia în totalitatea ei era aristocratică, democratică sau monarhică. Şi era firesc să fie aşa. Căci, dacă am avea în vedere puterea consulilor, statul părea că este monarhic şi regal; când însă avem în vedere puterea senatului, părea aristocratic; de altă parte, dacă se consideră puterea mulţimii, s-ar părea limpede că este democratic.[1]

După ce descrie mai precis funcţionarea diferitelor părţi ale guvernării*, Polibiu conchide:

> Pentru că fiecare parte are o astfel de putere de a vătăma sau de a colabora cu celelalte, unirea lor se dovedeşte potrivită în toate împrejurările, încât nu este cu putinţă să se găsească o formă de constituţie mai bună decât aceasta. Căci, când vreo teamă ameninţând dinafară îi sileşte să se unească şi să se ajute unii pe alţii, puterea constituţiei este în aşa fel întocmită şi atât de mare, încât nu este lăsată la o parte nici o măsură din cele necesare, pentru că toţi se întrec în grija de a face faţă situaţiei, şi hotărârile nu sunt executate cu întârziere, fiindcă toţi în comun şi fiecare în parte colaborează pentru îndeplinirea planului. De aceea, datorită acestei particularităţi a constituţiei, Roma este de neînvins şi atinge orice şi-a propus.[2]

Trebuie pusă în evidenţă în această descriere îmbinarea a două trăsături care par contradictorii, în orice caz greu de conciliat, echilibrul tendenţial perfect, pe de o parte, şi capacitatea de a desprinde cea mai mare energie posibilă, pe de altă parte.

---

1. *Ibid.*, VI, 11 (trad. rom. cit., pp. 473–474 – *n.t.*).

* *Cf.* nota editorului de la p. 23 (*n.ed.*).

2. Polybios, *Istorii*, VI, 18 (trad. rom. cit., p. 478 – *n.t.*).

Aceasta e deci teza polibiană a regimului mixt pe care Scipio o reia sau o consacră în *De re publica* şi care se va bucura de un anume prestigiu o lungă perioadă din istoria europeană. În ce măsură această doctrină este cu adevărat originală? Comentatorii se grăbesc cu atât mai mult să sublinieze ceea ce are legătură cu ea sau o anunţă în filozofia epocii clasice greceşti cu cât mijloacele intelectuale ale lui Polibiu sunt atât de evident inferioare celor ale lui Platon sau Aristotel. Privit ca filozof politic sau *political scientist*, Polibiu pare să fie doar un epigon. Această impresie nu e falsă. În acelaşi timp, trebuie limpede văzut că Polibiu nu spune acelaşi lucru ca marii săi predecesori. Să aruncăm o privire asupra câtorva pasaje pertinente din *Politica* lui Aristotel.

În cartea a II-a, citim:

> Unii spun că cea mai bună constituţie* trebuie să rezulte dintr-un amestec al tuturor celorlalte constituţii, iar din acest motiv ei aprobă constituţia lacedemonienilor. Ei spun că aceasta este alcătuită din oligarhie, monarhie şi democraţie, numind regalitatea monarhie, puterea bătrânilor oligarhie, iar puterea eforilor democraţie, datorită faptului că demosul este format din efori.[1]

O chestiune e deci dincolo de orice îndoială: teza polibiană a regimului mixt, cu exemplul regimului lacedemonian, nu are nimic inedit. Ea datează cel puţin de pe vremea contemporanilor lui Aristotel.[2] Dar nu este a lui Aristotel însuşi.

Ce spune Aristotel despre regimul spartan? Vorbeşte adeseori despre el, în general destul de sever. Mă voi mărgini la ceea ce este pertinent pentru analiza noastră. Regimul lacedemonian, ca aproape toate regimurile, este o îmbinare, sau un amestec, sau o combinaţie. A ce? A democraţiei şi virtuţii.[3] Despre componenta monarhică n-avem ştire.

Ceva mai departe citim: „[...] bunul amestec între democraţie şi oligarhie se defineşte prin faptul că se poate spune că ace[la]şi [regim]

---

* *Cf.* nota editorului de la p. 25 (*n.ed.*).

1. *Politica*, 1265b 33–40 (*cf.* trad. rom. cit., p. 99 – *n.t.*).

2. Chiar dacă în context se discută *Legile* lui Platon, nu el este avut în vedere. E foarte adevărat că, în cartea a III-a a *Legilor*, străinul de Atena, adresându-i-se interlocutorului spartan, îi descrie guvernarea din Lacedemonia, creată pornind de la o regalitate de la bun început împărţită între doi regi, apoi limitată de puterea egală a Adunării Bătrânilor (Γερουσία [*Gerousía*]), ţinută, la rândul ei, în frâu de puterea eforilor, instituţie care se apropie de o putere atribuită prin tragere la sorţi (691d–692d). Această prezentare, extrem de stilizată, nu poate fi socotită drept o descriere sau o analiză a regimului lacedemonian.

3. *Politica*, 1293b, 17–18 (trad. rom. cit., p. 231 – *n.t.*).

este atât o oligarhie, cât şi o democrație. [...] Acest lucru se petrece cu [regimul] lacedemonienilor."[1] Ne amintim ce scria Polibiu: un cetățean roman n-ar fi putut spune cu certitudine dacă, de fapt, cârmuirea Romei era aristocratică, democratică sau monarhică. Similitudinea enunțurilor scoate în relief diferența dintre ele: şi aici, ceea ce lipseşte la Aristotel este referința la partea monarhică, despre care spune altundeva că fusese împărțită în două, apoi limitată.[2]

Aceste lămuriri confirmă ceea ce ştim deja. Pentru Aristotel, regimul cetăților este o îmbinare sau un amestec, format, în esență, din două elemente sau componente, democrația şi oligarhia. Am văzut destul de precis mai sus felul în care Aristotel, după ce a trecut în revistă cele cinci tipuri de regalitate, a continuat explicând că doar două trebuie luate în calcul: pe de o parte, regalitatea laconiană, care este nu atât o regalitate, cât o magistratură de strateg perpetuu ce poate exista în toate regimurile şi, pe de altă parte, regalitatea absolută a celui mai bun om sau a celei mai bune familii, care este mai degrabă o ipoteză de şcoală decât un regim politic real.[3] Pe scurt, singura regalitate efectivă aparținea trecutului, era cea a timpurilor eroice, când şeful unei familii nobile primea puterea regală drept recompensă pentru binefacerile sale. Montesquieu avea dreptate să scrie că „este evidentă încurcătura în care se află Aristotel când tratează despre monarhie".[4] Dar, aşa cum am subliniat, „încurcătura" nu ținea de vreo carență de înțelegere a filozofului, ci de limitele înseşi ale experienței politice greceşti, sau mai degrabă de *limita* acestei experiențe; dacă „Anticii nu aveau o idee prea clară despre monarhie" e pentru că nu aveau o experiență efectivă a acestui regim, care se confundă pentru Montesquieu cu forma politică proprie Europei moderne. Experiența politică originară a grecilor a fost, dacă pot spune astfel, de la un capăt la altul republicană.

Este oare regimul mixt polibian – care, spre deosebire de cel al lui Aristotel, rezervă monarhiei un loc cel puțin egal cu al celorlalte două regimuri simple care intră în alcătuire – indiciul sau traducerea unei evoluții monarhice a experienței romane începând cu secolul al II-lea î. Cr.? Ar fi important – dar dificil – de răspuns la această întrebare. Polibiu însuşi ar răspunde, fără îndoială, negativ, fiindcă vede acelaşi regim instalat încă de la origine în Sparta. De altfel, nu vedem ca, funcțional,

1. *Ibid.*, 1294b 14–19 (trad. rom. cit., p. 237 – *n.t.*).
2. *Ibid.*, 1313a 25–30 (trad. rom. cit., p. 323 – *n.t.*).
3. Vezi *supra*, pp. 129 şi urm.
4. *De l'esprit des lois*, XI, 9 (*Despre spiritul legilor*, trad. rom. cit., p. 209 – *n.t.*).

cei doi consuli romani să aibă ceva mai „monarhic“ decât cei doi regi-strategi lacedemonieni. Acestea fiind spuse, extinderea dominaţiei romane, cu care dominaţia spartană nu se compară,[1] îl plasează în mod necesar pe conducătorul militar într-o poziţie inedită: desigur, el se află, în primul rând, în slujba Romei, dar asta înseamnă de acum înainte că vederile sale trebuie să cuprindă lumea mediteraneeană în ansamblul ei. Scipio Æmilianus, prieten şi discipol al lui Polibiu, este acest *princeps rei publicae* care incarnează, când distruge Cartagina sau Numantia, caracterul implacabil al războiului antic, dar şi, când discută cu prietenii, un efort filozofic inedit pentru a se orienta într-o istorie devenită universală.

O filozofie romană?

Să revenim la *De re publica*. Scipio tocmai a afirmat că regimul care merită cea mai mare aprobare este regimul mixt. Laelius îi răspunde că ştie bine părerea lui Scipio despre acest punct, că l-a auzit adeseori formulându-l. Pe scurt, nu vrea să audă mai multe despre regimul mixt. Ceea ce-l interesează e să afle care dintre cele trei regimuri simple e considerat cel mai bun de către Scipio. Există apoi o lacună în manuscris.

Când se reia textul, Scipio prezintă vederile unui apărător al democraţiei: libertatea nu-şi are locul ei – *domicilium* – în nici un alt regim în afara aceluia în care poporul deţine puterea suverană (*summa potestas*). Or, nimic nu e mai plăcut decât libertatea, care, dacă nu este egală pentru toţi, nu mai e libertate.[2]

Dar iată aspectul cel mai interesant al acestei liste de argumente pentru prezentarea democraţiei. Democraţia este înfăţişată ca derivând în mod firesc din deplina înţelegere a faptului că legea e liantul societăţii civile (*civilis societatis vinculum*) şi că există sau ar trebui să existe în numele legii un drept egal (*ius legis aequale*): aşadar, prin ce legătură de drept poate fi menţinută laolaltă o societate, când condiţia cetăţenilor

1. „Dacă însă cineva năzuieşte la lucruri mai mari şi socoteşte că este mai frumos şi mai nobil să conducă pe mulţi, să supună şi să stăpânească pe mulţi, să privească toţi spre el şi să se încline spre el, trebuie să admitem că, în această privinţă, constituţia lacedemoniană are lipsuri, iar a romanilor o întrece şi are o întocmire mai potrivită pentru cuceriri“ (Polybios, *Istorii*, trad. rom. cit., p. 503 – *n.t.*).

2. Platon subliniază în cartea a VIII-a a *Republicii* caracterul extrem de agreabil al vieţii democratice. Democraţia este „o orânduire plăcută, fără stăpân şi variată“ (558 c [trad. rom. cit., p. 366 – *n.t.*]).

nu este egală (*cum par non sit conditio civium*)?[1] Vedem că aici înțelegerea democrației ia o turnură care ne îndepărtează de înțelegerea şi experiența greacă. Ea este mai degrabă juridică şi socială decât politică, derivând din însăşi sociabilitatea umană, din însăşi ordinea civilă şi din egalitatea condițiilor pe care le implică.

Continuarea prezintă iarăşi lacune importante. Putem depăşi argumentul în favoarea aristocrației. Laelius îl întreabă din nou pe Scipio: pe care dintre cele trei regimuri simple îl preferă? Scipio îşi reafirmă predilecția pentru regimul mixt. Dar, dacă ar trebui cu adevărat să aleagă unul dintre cele trei, ar opta pentru regalitate. Textul, încă o dată, este lacunar. Se remarcă o mențiune, pare-se, a caracterului cvasipatern al regelui. Dar foarte repede Scipio repetă că-i vine greu să aleagă. Laelius trece din nou la atac: întreaga continuare a discuției depinde de răspunsul la această întrebare. Scipio observă: „Atunci îl voi imita pe Aratus, care, începând să vorbească despre lucruri mari, socoteşte că trebuie să înceapă cu Iupiter." Afirmația îl lasă pe Laelius perplex: „Ce fel de Iupiter? Ce are a face această discuție a noastră cu poemul lui Aratus?" Scipio: „Atâta doar: se cuvine să pornim şi noi în cele ce vom spune de la acela pe care toți, învățați sau neînvățați, îl socotesc singurul rege al tuturor zeilor şi oamenilor." Laelius, tot mai perplex: „*Quid?*" Răspunsul lui Scipio nu este foarte clar nici pentru mine. El prezintă o alternativă: fie noțiunea de rege unic în cer (*rex unus in caelo*) este o invenție a conducătorilor statelor (*a principibus rerum publicarum*), iar, în acest caz, există opinia de mare autoritate şi toți aceşti martori care să demonstreze că toate neamurile sunt de acord cu privire la faptul că un rege este tot ce poate fi mai bun, în măsura în care ele cred că toți zeii sunt guvernați de voința unuia singur; fie, dacă aceste idei despre zei sunt nişte erori născute din ignoranță, trebuie ascultați maeştrii oamenilor instruiți care, printr-un studiu aprofundat al universului, au înțeles că lumea, în întregul ei, este guvernată de o inteligență... [manuscrisul se întrerupe]. Iată cum înțeleg eu acest pasaj: fie Iupiter este o invenție politică a înțelepților, în care toată lumea crede; fie este o invenție a ignoranței sau a superstiției, dar ea a fost corectată de învățații care au înțeles că natura este guvernată de un principiu unic. În ambele ipoteze, cauza regalității este puternic consolidată, deşi pe căi diferite.

În orice caz, demersul lui Scipio referitor la regalitate este foarte diferit față de listele de argumente pentru prezentarea aristocrației şi democrației, care erau de la un capăt la altul politice. Aici, argumentul

---

1. *De re publica*, I, 31 (*Despre stat*, trad. rom. cit., p. 262 – *n.t.*).

este net metapolitic şi ia o direcţie cosmologică atunci când este întrerupt. Apare ceva care, din nou, ne îndepărtează de perspectiva greacă.

Laelius îi cere lui Scipio să coboare de pe acele înălţimi şi să examineze realităţile mai concrete şi mai apropiate. Scipio răspunde îndatoritor:

„— Dacă vrei, Laelius, voi produce martori nu prea îndepărtaţi în timp, nici de fel barbari.

— Îi accept."[1]

Analizarea regalităţii este adusă din cer pe pământ, şi nu doar pe pământ, ci în Roma însăşi. Ce spune mai exact Scipio? Scipio spune că Roma este fără rege de mai puţin de patru sute de ani, ceea ce e puţin pentru o cetate; că, de altfel, primul rege, Romulus, a domnit cu doar şase sute de ani în urmă; nici măcar el nu e prea îndepărtat în timp. Scipio vrea să apropie regalitatea de momentul prezent. Cicero face aici contrariul a ceea ce făcea Aristotel în *Politica*, unde, dimpotrivă, aşa cum ne amintim, republica era împinsă spre originile îndepărtate, spre „timpurile eroice".[2] Pentru Scipio, regalitatea nu aparține cu adevărat altei epoci decât prezentului.

Continuarea tinde să ne confirme interpretarea. Scipio întreabă: „Merg mai departe. A domnit oare Romulus peste barbari? Laelius: Dacă acceptăm opinia grecilor potrivit căreia oamenii se împart în greci şi barbari, mă tem că a domnit peste barbari. Dar dacă este să aplicăm acest nume în funcție de moravuri şi limbi, nu-i consider pe greci mai puţin barbari decât pe romani."[3]

Scipio nu vrea să zăbovească asupra acestui aspect, chiar dacă el a fost cel care a pus întrebarea: „Dar în privinţa chestiunii despre care discutăm, nu interesează despre ce popor e vorba, ci gradul lui de dezvoltare intelectuală." Şi, revenind la punctul de plecare al discuţiei lor, Scipio trage concluzia: „Căci dacă oameni avizaţi şi nu prea îndepărtaţi în timp au vrut să aibă regi înseamnă că martorii mei nu sunt prea învechiţi, nici inumani, nici sălbatici."[4]

Dinamica argumentului tinde deci să demonstreze că regalitatea nu aparţine – sau, în orice caz, nu în mod necesar – epocilor barbare. Scipio, cu ajutorul lui Laelius, salvează, dacă pot spune astfel, regimul regal din întunericul şi barbaria trecutului îndepărtat,[5] făcând din el un element

1. *Ibid.*, I, 37 (trad. rom. cit., p. 267 – *n.t.*).

2. Laelius adaugă de altfel că Romulus trăia într-o epocă în care Grecia începuse să îmbătrânească.

3. *De re publica*, I, 37 (*Despre stat*, trad. rom. cit., p. 268 – *n.t.*).

4. *Ibid.*

5. În vreme ce Aristotel, încă o dată, izolează, dimpotrivă, monarhia în trecut.

legitim al unui prezent și al unui viitor luminat. Nu putem să nu ne gândim că cei doi interlocutori – în orice caz, Scipio – se străduiesc să ridice blestemul care apasă asupra numelui de rege de aproape patru veacuri.

Trec mai rapid peste segmentul următor. Laelius pretinde mai degrabă argumente decât martori. Scipio îl trimite la argumentul simțului său lăuntric, la ceea ce se petrece în sufletul lui sau la ceea ce-și dorește pentru sufletul său. Laelius recunoaște cu ușurință că dorește ca sufletul să-i fie condus monarhic sau regal, că cea mai bună parte a sufletului său – *consilium* – domnește singură peste patimi. Scipio pune atunci întrebarea: „De ce eziți atunci în privința politicii? Dacă în stat conducerea este atribuită mai multor persoane, ar trebui să-ți dai seama că, în cazul acesta, n-ar exista o forță dominantă; iar dacă nu există o forță dominantă, practic nu poate exista nici o forță."[1]

Laelius replică destul de justificat: „Dar ce diferență este, rogu-te, între unul singur sau mai mulți, dacă există dreptate și în conducerea celor mai mulți?" Argumentul privind corespondența dintre ordinea politică și ordinea sufletului este reversibil: de ce buna orânduire a sufletului n-ar fi cea a unei juste aristocrații a facultăților?

Scipio nu răspunde la această obiecție. El face acum apel la experiența familială și socială a lui Laelius: fie în casa de la țară, fie în cea de la oraș, el încredințează supravegherea treburilor sale unui singur intendent. Și apoi, conduce singur ansamblul „casei" sale.[2] De ce, atunci, nu recunoaște că la fel se petrec lucrurile într-o republică și că, de fapt, conducerea unui singur om, cu condiția să fie dreaptă, este cea mai bună?

După cum vedem, argumentele în favoarea regalității tind să ocolească ordinea politică, să se bazeze pe o analogie, fie o analogie cosmică, fie o analogie psihologică, fie o analogie domestică.

Scipio avansează apoi totuși un argument politic care se referă, destul de firesc – fiindcă a vorbit deja de începuturi – la sfârșitul regimului regal, deci la izgonirea lui Tarquinius Superbus. Dar de astă dată, argumentul este ambiguu. Într-adevăr, pe de o parte Scipio explică ura romanilor față de regalitate prin caracterul lui Tarquinius: „Cum de nu-ți dai seama că numai din cauza obrăzniciei și trufiei lui Tarquinius însuși numele de rege este un motiv de ură pentru acest popor?"[3] Iar la finalul acestui segment conchide: Nedreptatea unuia dintre ei a făcut, după cum vezi, ca acea formă de guvernământ să se năruie în întregime.[4] Acest

1. *De re publica*, I, 38 (*Despre stat*, trad. rom. cit., p. 269 – *n.t.*).
2. *Ibid.*, I, 39 (trad. rom. cit., p. 269 – *n.t.*).
3. *Ibid.* I, 40 (trad. rom. cit., p. 270 – *n.t.*).
4. *Ibid.*, I, 41 (trad. rom. cit., p. 271 – *n.t.*).

accident ieșit din comun pare să lase intacte meritele generale ale acestui tip de regim. Dar, pe de o altă parte, accentul pus pe caracterul accidental al căderii regalității atrage atenția asupra fragilității acestui regim.[1]

Scipio rezumă astfel rezultatele acestei secțiuni a anchetei. Dacă în ochii lui regimul regal are de departe câștig de cauză asupra celorlalte două regimuri simple, regalității înseși trebuie să-i preferăm acest regim care este echilibrat, fiind format dintr-un amestec al celor mai bune trei forme de guvernământ.[2] Acest regim mixt comportă egalitate sau imparțialitate (*aequabilitas*) și stabilitate (*firmitudo*), astfel încât, dacă cel puțin principalii cetățeni evită marile vicii, el va fi cruțat de tulburări: „Căci nu există pentru nimeni motivul de a dori vreo schimbare, dacă fiecare își ocupă cu fermitate locul potrivit și nu există pericol de dezechilibru și prăbușire."[3]

Prima carte se încheie cu un Scipio care-și exprimă temerea că, dacă va continua în același stil, discursurile sale vor semăna mai mult cu cele ale unui profesor care predă o lecție decât cu ale cuiva care examinează lucrurile împreună cu alții. Așa că ajunge, de astă dată, pe un teren unde prietenii săi vor fi la egalitate cu el: va discuta despre regimul roman așa cum a fost el transmis din generație în generație, arătând, în același timp, care este acest regim și faptul că este cel mai bun.[4] Va putea acum să-și îndeplinească pe deplin angajamentul luat la începutul conversației, cel de a cerceta care este cea mai bună formă de guvernământ (*de optimo civitatis statu*), și o va face raportându-se, ca la piatra de temelie, la pilda republicii noastre (*ad exemplum nostra re publica*).

Laelius aprobă cu entuziasm acest program. El laudă calitățile unice ale lui Scipio, care ar avea un rol însemnat în mai bun stat, dacă acesta ar exista, ceea ce nu e cazul în momentul acelei reuniuni, și care poate, mai bine decât oricine, să dea cele mai utile sfaturi pentru viitor, el, care, înlăturând în două rânduri pericolele care amenințau acest oraș, i-a asigurat viitorul.[5]

Așadar, Scipio, în cartea a II-a, va vorbi despre „statul nostru". Reluând o idee adeseori exprimată de maestrul său Cato [cel Bătrân], el

1. Scipio spune ceva mai departe: în ce privește puterea regală, „prima și cea mai sigură cauză a schimbării acestui regim (*prima et certissima mutatio*) se ivește atunci când regele începe să devină nedrept; această formă se năruie pe dată și se transformă în tiranie, forma cea mai rea, dar cea mai apropiată de cea mai bună (*deterrimum genus, et finitimum optimo*)" (trad. rom. cit., p. 271 – *n.t.*).

2. *Ibid.*, I, 45 (trad. rom. cit., p. 274 – *n.t.*).

3. *Ibid.* (trad. rom. cit., p. 274 – *n.t.*).

4. *Ibid.* (trad. rom. cit., pp. 274–275 – *n.t.*).

5. *Ibid.* (trad. rom. cit., p. 275 – *n.t.*).

explică din ce cauză statul roman (*nostrae civitatis status*) e superior în organizare tuturor celorlalte state. Acestea din urmă au fost întemeiate de câte un legiuitor unic, ca Minos în Creta sau Licurg în Sparta. Dar, la Roma, statul nostru nu-şi datorează existenţa unei singure persoane, ci multora, şi el n-a fost întemeiat în răstimpul unei singure vieţi, ci s-a format în decursul mai multor epoci şi generaţii.[1]

Dacă opoziţia dintre Sparta, întemeiată de unul singur, şi Roma, „constituită" de mulţi (*multi*), este bine pusă la punct, cazul Atenei pare echivoc sau intermediar. Scipio menţionează o succesiune de legiuitori atenieni: Tezeu, Dracon, Solon, Clistene, apoi *multi alii*, în fine, când Atena era deja secătuită şi la pământ, Demetrios din Phaleron. Ne întrebăm dacă Atena este mai apropiată de Sparta sau de Roma. Dacă urmăm criteriul comparaţiei – numărul întemeietorilor sau „constituanţilor" –, Atena pare mult mai aproape de Roma. În acelaşi timp, nu putem scăpa de impresia că Scipio înţelege să plaseze Atena de partea Spartei: Atena a cunoscut multe schimbări, răsturnări, astfel încât a avut mulţi fondatori, Licurgi, dacă vreţi, dar această abundenţă este un defect. Acei *multi* de la Atena sunt, dacă pot spune aşa, inferiori lui unu, în vreme ce *multi* de la Roma sunt superiori lui unu. Ceea ce se sugerează aici este că Atena a fost o Sparta ratată, în vreme ce Roma îi este superioară Spartei. Cetăţile greceşti au depins întotdeauna îndeaproape de virtuţile – în special, de prudenţa – conducătorilor, legiuitorilor şi reformatorilor lor. Roma s-a dezvoltat potrivit unei înţelepciuni care, desigur, se sprijinea pe virtuţile individuale, dar care le îngloba, fiind mai mare decât ele.

Roma este exemplară – nouă şi exemplară – pentru că manifestă limitele virtuţilor individuale. Potrivit relatării lui Scipio, Cato „spunea că nu există pe lume un om atât de inteligent încât să nu-i scape niciodată nimic şi că nici măcar toate inteligenţele concentrate într-o singură persoană nu pot avea o capacitate de previziune atât de mare în cursul unei singure epoci, încât să cuprindă totul fără o experienţă politică îndelungată".[2]

Trebuie deci să-i recunoaştem lui Cato cel Bătrân întâietatea în privinţa uneia dintre primele formulări ale teoriei ordinii spontane şi ale ideii hayekiene că funcţionarea ordinii sociale se bazează pe o imensă cantitate de informaţii care nu poate fi stăpânită de nici un individ sau grup de indivizi, oricât de zeloşi şi de capabili ni i-am imagina.

1. *Ibid.*, II, 1 (trad. rom. cit., p. 276 – *n.t.*).
2. *Ibid.*

O altă idee de mare viitor şi care constituie o modalitate sau o primă formă a precedentei este ideea „conservatoare" că există o înţelepciune superioară în experienţă şi în lungimea timpului, că există o înţelepciune superioară în ceea ce a durat multă vreme.[1]

Nici Scipio, nici Cato, nici măcar Cicero nu sunt nişte figuri pe care să le asociem lesne cu o revoluţie spirituală. Totuşi, tocmai raportul grecesc dintre om şi cetate este aici profund modificat. La greci, cetăţeanul individual, oricât ar fi fost de dependent altminteri de cetate, era, ca să spunem aşa, egalul cetăţii, pentru că şi cetatea, la rândul ei, depindea de el, de conducerea şi de supunerea sa. Această egalitate va căpăta un sens spiritual şi va deveni, paradoxal, vizibilă odată cu figura lui Socrate, care tratează Atena cum ar trata un interlocutor individual căruia ar avea să-i facă unele reproşuri. La Roma, dependenţa reciprocă dintre cetăţean şi cetate slăbeşte, iar cetatea devine definitiv mai mare decât omul. Cu consecinţa că înţelepciunea cetăţii va avea câştig de cauză asupra înţelepciunii celui mai bun om.

Căutarea propriu-zis romană a celei mai bune forme de guvernământ trebuie deci să capete o cu totul altă direcţie decât căutarea grecească: în loc să priveşti în faţa ta şi în sus – spre idei, spre ceea ce e bine şi ceea ce e mai bine –, să priveşti mai întâi în urmă, în negura timpurilor, spre începuturi. Cato scrisese o lucrare istorică intitulată *Origini*. „De aceea, spune Scipio, urmând un obicei al lui Cato, îmi voi începe expunerea de la «originea» poporului roman. [...] Voi putea continua mai uşor dezbaterea noastră, dacă vă voi expune istoria statului nostru de la întemeierea sa, urmărindu-i evoluţia şi dezvoltarea până la consolidarea şi puterea sa actuală, fără a mă referi la un stat fictiv, ca Socrate în dialogurile lui Platon."[2]

Aceste ultime cuvinte sună ca o anticipare uimitor de clară a ceea ce Machiavelli va revendica pentru el însuşi în capitolul 15 din *Principele*, text pe care l-am citat adesea: „Intenţia mea fiind însă aceea de a scrie lucruri folositoare pentru cei care le înţeleg, mi s-a părut că este mai potrivit să urmăresc adevărul concret al faptelor decât simpla închipuire. Căci sunt mulţi aceia care şi-au imaginat republici şi principate pe care nimeni nu le-a văzut vreodată şi nimeni nu le-a cunoscut ca existând în realitate."[3] Critica

1. Insistenţa pusă aici pe durata romană contrazice efortul anterior de a apropia de momentul prezent epoca regilor. Iată ambivalenţa şi comoditatea autorităţii istoriei: scurtăm sau lungim timpul după plac.

2. *De re publica*, II, 1 (trad. rom. cit., p. 276 – *n.t.*).

3. *Principele*, trad. rom. cit., p. 56 (*n.t.*).

„idealismului" filozofic grec a fost astfel dezvoltată la Roma, înainte de a fi radicalizată pentru a forma baza filozofiei politice moderne, care se va voi, așa cum știm, „realistă".

A spune asta înseamnă oare a „suprainterpreta" câteva cuvinte fără prea mare influență filozofică? În orice caz, puțin mai departe sunt subliniate noutatea metodei filozofice a lui Scipio și ruptura cu demersul grecesc pe care ea o implică. Într-adevăr, Laelius spune: „Este limpede pentru noi că ai adoptat o metodă de discuție cu totul nouă, neconsemnată în tratatele grecești."[1] El îl critică atunci pe Platon: „Cel mai mare și mai ilustru scriitor și-a ales terenul pe care să construiască după bunul său plac un stat";[2] „[un stat] strălucitor poate, dar fără legătură cu viața și obiceiurile oamenilor".[3] Imediat mai apoi, el face clar aluzie la Aristotel și la școala lui ca fiind cei care au descris bine diversele regimuri, dar fără să ofere un model limpede.[4]

Am putea spune că Laelius îi reproșează lui Platon un exces de idealism, iar lui Aristotel un exces de empirism. Aceste două critici opuse oferă cheia demersului lui Scipio, care combină în fond cele două metode.[5] Oprindu-se la cazul exemplar al statului roman, Scipio face sinteza idealismului platonician și a empirismului aristotelic, corectându-l astfel pe unul prin celălalt. Tocmai istoria statului roman e cea care, judicios povestită, trebuie să ofere orientarea pe care o căutau grecii în filozofia politică.

---

1. *Nos vero videmus et te quidem ingressum ratione ad disputandum nova, quae nusquam est in Graecorum libris* (II, 11) (trad. rom. cit., p. 282 – *n.t.*).

2. *Nam princeps ille, quo nemo in scribendo praestantior fuit, aream sibi sumpsit, in qua civitatem exstrueret arbitratu suo* (*ibid.*) (trad. rom. cit., p. 282 – *n.t.*).

3. *Civitatem* [...] *praeclaram* [...] *quidem fortasse, sed a vita hominum abhorrentem et a moribus* (*ibid.*) (trad. rom. cit., pp. 282–283 – *n.t.*); vezi și *De oratore*, cartea I, § 224.

4. *Reliqui disseruerunt, sine ullo certo exemplari formaque rei publicae, de generibus et de rationibus civitatum* (II, 11) (trad. rom. cit., p. 283).

5. Laelius îl felicită pe Scipio pentru că discursul lui nu e haotic, ci se va limita la un singur stat (*et disputes non vaganti oratione, sed defixa in una re publica*). Există ceva comun idealismului platonician și empirismului aristotelic: o libertate a investigației care poate apărea ca haotic (*oratio vagans*). Concepția lui Platon se ridică deasupra statelor reale, pe când cercetarea lui Aristotel merge liber și nedefinit de la unul la altul. În ce privește demersul lui Scipio, acesta e atașat de un obiect real, fixat în el și răspunde, ca să spunem așa, inițiativei obiectului, forței, autorității sale. Roma readuce pe pământ – țintuiește la pământ – concepția platoniciană altminteri „ascendentă", și „fixează" investigația aristotelică altminteri „haotică" (*ibid.*, II, 11) (trad. rom. cit., p. 283 – *n.t.*).

Recursul la istorie

Statutul naraţiunii istorice anunţate de Scipio e totuşi departe de a fi clar. Acesta cunoaşte distincţia dintre faptele istorice şi istoriile legendare, de vreme ce, după ce a amintit anumite tradiţii privitoare la Romulus, el spune: trecem aici de la poveşti la fapte reale (*a fabulis ad facta*).[1] „Istoria Romei“ pe care ne-o prezintă el va fi totuşi destul de diferită de ceea ce înţelegem noi prin aceste cuvinte. Ea va fi un amestec judicios de fapte şi de legende, sau ficţiuni. Scipio, în mod deliberat, păstrează pentru el puţin – sau mult – din libertatea platoniciană.[2] În acest sens, *De re publica* de Cicero este mai aproape – aşa cum titlurile o sugerează limpede! – de Περὶ πολιτείας [*Perí politéias*] a lui Platon decât de *Statul atenian* sau de *Politica* lui Aristotel, sau de *Istoriile* lui Tucidide.

Să ne oprim asupra câtorva puncte.

Scipio insistă asupra excepţionalei chibzuinţe[3] de care a dat dovadă Romulus alegând locul unde să fie aşezată Roma: pe malul unui râu care se îndreaptă spre mare printr-un larg estuar, astfel încât să profite de avantajele mării, evitând totodată inconvenientele acesteia. A înţeles că amplasamentele maritime nu se potrivesc cetăţilor care sunt fondate cu presentimentul că vor dura şi se vor transforma în imperiu. Există, într-adevăr, „un soi de corupţie şi instabilitate morală“ specifice cetăţilor maritime, aşa cum o demonstrează soarta Cartaginei şi a Corintului. Scipio adaugă: „Şi nu ştiu dacă nu cumva observaţiile mele despre Corint nu pot fi aplicate pe drept cuvânt întregii Grecii.“[4] Scipio continuă destul de insistent polemica împotriva stării greceşti de lucruri, polemică ce atinge aici, ca să spunem aşa, fiinţa însăşi a Greciei, căreia i se reproşează, dacă îndrăznesc să spun astfel, că nu există: „Ce să mai pomenesc despre insulele greceşti? Aproape s-ar putea spune că, aşa cum sunt înconjurate de valuri, plutesc împreună cu instituţiile şi obiceiurile lor.“[5]

Prima mare măsură politică a lui Romulus pe care o menţionează Scipio este răpirea sabinelor: pentru a consolida cetatea cea nouă, Romulus a

---

1. *Ibid.*, II, 2 (trad. rom. cit., p. 277 – *n.t.*).

2. Scipio „platonizează“ când îi convine: „Tu explici, spune Laelius, în termeni logici alegerea locului Romei de către Romulus, alegere care s-a datorat hazardului sau necesităţii [*et illa de urbis situ revoces ad rationem, quae a Romulo casu aut necessitate facta sunt*]“ (II, 11) (trad. rom. cit., p. 283 – *n.t.*).

3. *Ibid.*, II, 5 (trad. rom. cit., p. 279 – *n.t.*).

4. *Ibid.*, II, 4 (trad. rom. cit., p. 278 – *n.t.*).

5. *Ibid.* (trad. rom. cit., p. 278 – *n.t.*).

adoptat şi el un plan nou şi care poate părea aspru, dar care-i aparţine unui mare om ce-şi pregăteşte regatul şi poporul pentru un viitor îndepărtat. „El a ordonat răpirea sabinelor, fecioare de origine nobilă, sosite la Roma cu ocazia jocurilor festive consuale [...] şi le-a obligat să contracteze căsătorii în cele mai nobile familii romane. De aceea, sabinii le-au declarat război romanilor, iar fiindcă sorţii luptei au fost schimbători şi n-au dat nici uneia din părţi câştig de cauză, Romulus a încheiat o alianţă (*foedus*) cu Tatius, regele sabinilor [...]; în virtutea acestui tratat, romanii le-au acordat sabinilor cetăţenia romană, le-au îngăduit participarea la cultul divin şi l-au asociat pe regele sabin la regatul lor (*quo foedere et Sabinos in civitatem adscivit, sacris communicatis, et regnum suum cum illorum rege sociavit*)."[1]

Scipio trece foarte repede aici peste brutalitatea procedeului, pe care Titus Livius îl va descrie mult mai detaliat.[2] El subliniază, în schimb, extraordinara energie asociativă care e pusă în mişcare cu prilejul acestui episod decisiv al formării Romei. Sabinele se interpun între taţii şi soţii lor, cauza războiului devine principiul păcii. În fraza care încheie scurta naraţiune a episodului, cele trei verbe – *adscire, communicare, sociare* – indică faptul de a se alătura, de a pune în comun, de a se asocia. În ce-l priveşte, Titus Livius nu va ascunde caracterul foarte inegal al acestei uniuni.[3]

O ultimă remarcă privitoare la episodul sabinelor. El manifestă convertibilitatea sferei private şi a celei publice, mai precis efectele politice fericite ale anumitor afecte private. S-ar părea că această trăsătură distinge Roma de Atena, şi poate de cetăţile greceşti în general.[4]

După moartea regelui sabin Tatius, întreaga putere i-a revenit lui Romulus. Atunci, acesta s-a sprijinit mai mult pe autoritatea şi judecata patricienilor [*patrum auctoritas consiliumque*].[5] Spre deosebire de Titus Livius, care va scoate în evidenţă trăsăturile tiranice ale lui Romulus,[6]

1. *Ibid.*, II, 7 (trad. rom. cit., p. 280 – *n.t.*).

2. *De la fundarea Romei*, I, 9, trad. rom. de Janina Villan, *ed. cit.*, pp. 17–19 (*n.t.*).

3. „Căpeteniile lor se asociară la domnie, iar Romei i se acordă rolul de conducere" [*Regnum consociant: imperium omne conferunt Romam*]" (*ibid.*, I, 13 [trad. rom. cit., p. 75 – *n.t.*]).

4. Vezi Montesquieu, *De l'esprit des lois*, XI, 15 şi XII, 21.

5. *De re publica*, II, 8 (trad. rom. cit., p. 280 – *n.t.*).

6. El nu era poate sincer atunci când împărţea domnia cu Tatius (I, 14); „Romulus a fost mai drag poporului decât patricienilor. Nimeni nu a fost atât de iubit de soldaţi ca el: nu numai în timp de război, ci şi în timp de pace a avut o gardă personală" (I, 15) (Titus Livius, *De la fundarea Romei*, trad. rom. de Paul H. Popescu, *ed. cit.*, p. 26 – *n.t.*).

Scipio/Cicero vine cu noi informaţii, care sugerează că acest om extraordinar avea puţină aplecare pentru puterea personală: nemaiîmpărţind puterea cu Tatius, el se grăbeşte s-o împartă mai mult cu patricienii, cu acel protosenat sau senat informal pe care l-a întrunit. Astfel, de la origine, de la întemeiere, regimul roman, aparent regal, tinde spre forma mixtă. În acest sens, e apropiat de regimul din Sparta: Romulus, „ca şi Licurg la Sparta, cu puţină vreme înainte, a înţeles şi a considerat că regimurile personale şi puterea regală sunt mai eficace dacă puterea absolută este dublată de autoritatea celor mai capabili cetăţeni“.[1]

Scipio subliniază apoi că Romulus se află la originea unui obicei pe care romanii l-au păstrat spre marele folos al statului, acela de a lua auspiciile. Şi că a voit, în plus, ca plebea să fie pusă sub protecţia cetăţenilor de vază, măsură de foarte mare utilitate, aşa cum va arăta mai târziu.

Ultima remarcă se referă la politica penală a lui Romulus: el menţinea ordinea prin instituirea de amenzi în oi şi vite, „fără a recurge la violenţă şi suplicii“.[2] Subliniind blândeţea şi moderaţia pedepselor instituite de Romulus, Cicero sugerează că primii romani erau ei înşişi foarte departe de a fi barbari, că Roma se născuse, ca să spunem aşa, civilizată.

Am evocat deja capitolul următor şi bizarul argument dezvoltat laborios de Cicero/Scipio.[3] Acesta aşază, dacă pot spune aşa, istoria Romei în cronologia Greciei, mai precis în cronologia civilizaţiei greceşti, lăsând cu totul deoparte întrebarea dacă, în timpul lui Romulus, aceasta se răspândise mult în Latium. Faptul că Homer a trăit cu mulţi ani înaintea lui Romulus e suficient pentru a garanta, pare-se, apartenenţa acestuia din urmă la epocile civilizate.

Argumentul referitor la moartea şi divinizarea lui Romulus este în mod curios ocolit – ori e poate mult prea alambicat –, dacă nu cumva Cicero nu urmăreşte în mod deliberat să-l prezinte drept contradictoriu, respingându-l de la sine. Aproape că se rezumă la aceasta: într-o epocă civilizată, aşadar, în care se pierduse de multă vreme gustul pentru poveşti al epocilor barbare, romanii au dat crezare plăsmuirii unui simplu ţăran. Acesta, „la îndemnul senatorilor, care doreau să îndepărteze bănuiala că l-au asasinat pe Romulus“, a declarat „că l-a văzut pe acesta

1. *De re publica*, II, 9 (trad. rom. cit., p. 280 – *n.t.*). Dacă Romulus a legiferat aşa cum cu puţină vreme în urmă făcuse Licurg la Sparta, asta confirmă că Roma joacă încă de la început în aceeaşi ligă, dacă pot spune astfel, cu cetăţile cele mai bine conduse.

2. *Ibid.* (trad. rom. cit., p. 281 – *n.t.*).

3. Vezi *supra*, p. 148.

pe colina numită acum Quirinalis şi că acesta l-a însărcinat să îndemne poporul să-i ridice un templu pe această colină, că el este zeu şi se numeşte Quirinus". Ideea principală este atunci următoarea: atât de mari erau forţa minţii şi virtuţile lui Romulus, încât Proculus Iulius, un simplu ţăran, a fost crezut pe cuvânt când a povestit despre Romulus ceea ce de multe secole nu mai crezuse nimeni.[1] Aşadar, dacă înţeleg bine argumentul, faptul că, într-o epocă civilizată, s-a dat crezare unor relatări incredibile despre moartea lui Romulus demonstrează extraordinarele merite ale acestuia din urmă: finalmente, *fabula* reflectă *facta* mai degrabă decât le ascunde.[2]

Senatul a încercat să guverneze statul, după moartea sau dispariţia lui Romulus, singur, fără rege. Poporul s-a opus şi, regretându-l pe Romulus, n-a încetat să ceară insistent un rege. Atunci, *patres*, sau *principes*, în înţelepciunea lor, au conceput instituţia cea nouă, necunoscută celorlalte popoare, a interregnului.[3] Până în clipa în care era întronat noul rege, cetatea nu era fără rege, iar acest rege provizoriu nu rămânea multă vreme, ca să nu nutrească dorinţa – sau să dobândească mijloacele – de a păstra puterea. De fapt, interregele (*interrex*) nu „domneşte" decât cinci zile, senatorii succedându-se în acest post. Instituţia interregelui (*interrex*) oferă deci timpul pentru alegerea unui nou rege. Inovaţia

1. *De re publica*, II, 10 (trad. rom. cit., p. 282 – *n.t.*).

2. Rousseau va formula splendid această idee: „Iată ce i-a silit dintotdeauna pe părinţii naţiunilor să recurgă la intervenţia cerului şi să-i înzestreze pe zei cu propria lor înţelepciune, astfel încât popoarele, supuse fiind legilor statului ca şi celor ale naturii şi recunoscând aceeaşi putere în [formarea] omului ca şi în aceea a cetăţii, să asculte de bunăvoie şi să poarte docil jugul fericirii publice. Această raţiune sublimă, care se ridică deasupra puterii de înţelegere a oamenilor din popor, este cea ale cărei hotărâri sunt puse de legislator în seama zeilor nemuritori, pentru a antrena cu ajutorul autorităţii divine pe cei care n-ar putea fi puşi în mişcare de către înţelepciunea umană. Dar nu îi este dat oricărui om să facă zeii să vorbească, nici să fie crezut atunci când vesteşte că este interpretul lor. Sufletul cel mare al legislatorului este adevărata minune care trebuie să facă dovada misiunii sale" (*Du contrat social*, II, 7, în *Œuvres complètes*, ed. cit., vol. III, pp. 383–384 [*Contractul social*, trad. rom. de H. H. Stahl, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1957, pp. 143–144 – *n.t.*]).

3. *De re publica, ed. cit.*, II, 12 (trad. rom. cit., p. 283 – *n.t.*). Titus Livius a făcut o analiză destul de diferită a acestui episod. El nu va evoca încercarea senatorilor (*patres*) de a se lipsi de un rege. „În ciuda acestor păreri deosebite, toţi doreau să fie conduşi de un rege, căci nu cunoscuseră încă farmecul libertăţii [*in variis voluntatibus regnari tamen omnes volebant, libertatis dulcedine nondum experta*]" (I, 17) (Titus Livius, *De la fundarea Romei*, trad. rom. de Paul H. Popescu, ed. cit., p. 26 – *n.t.*).

romană, dacă înțeleg bine, este instituirea regalității elective.[1] Nu fără mândrie, Cicero subliniază că, în acel timp, poporul aflat încă la începuturi trăiește ceea ce-i scăpase lacedemonianului Licurg, care nu credea că regele trebuie ales, ci doar acceptat sau primit, cu condiția să fie din spița lui Hercule. Astfel, romanii din vechime, oricât de primitivi ar fi fost pe atunci, „au înțeles că nu ascendența, ci virtutea și înțelepciunea sunt calitățile unui rege".[2]

Poporul roman era deja atât de luminat, încât, refuzându-și propriii compatrioți, l-a acceptat drept rege, la sugestia senatorilor, pe un străin.[3] L-au adus de la Cures pe un sabin ca să domnească la Roma, căci acesta, Numa Pompilius, era foarte vestit pentru virtutea și înțelepciunea sa.[4]

„Văzându-i pe romani prea stăpâniți de patima războiului, din cauza unui obicei instituit de Romulus", noul rege a socotit că „trebuie să le tempereze puțin zelul războinic".[5] „A împărțit cetățenilor [...] teritoriile cucerite de Romulus în război și le-a dovedit că sunt capabili să producă prin agricultură, fără a recurge la devastări și prădăciuni, toate cele necesare și i-a determinat să prețuiască tihna și pacea [...]. A îmblânzit caracterele romanilor, înflăcărate din cauza obișnuinței și dorinței de luptă."[6] „A întemeiat piețele, jocurile și tot ceea ce prilejuiește întâlnirea dintre oameni. Prin toate acestea, a umanizat și a îmblânzit spiritul încă primitiv și sălbatic al unor oameni obișnuiți cu războiul."[7]

---

1. Numa – ca și, după el, Tullus Hostilius și Ancus Martius – nu se mulțumește să fie ales: își arogă comanda supremă (*imperium*) printr-o *lex curiata*. Acești regi ai Romei sunt foarte republicani!

2. *De re publica*, II, 12 (trad. rom. cit., p. 283).

3. *Praetermissis suis civibus, regem alienigenam, patribus auctoribus, sibi ipse populus adscivit* (*ibid.*, II, 13) (*cf.* trad. rom. cit., p. 284 – *n.t.*). Repetarea verbului *adscire* subliniază forța asociativă și asimilatoare a foarte tinerei Rome.

4. Potrivit lui Plutarh, Numa, care era ginerele lui Titius Tatius, a fost chemat să domnească, fiindcă se hotărâse că unui rege roman îi va urma un sabin și invers.

5. *De re publica*, II, 13 (trad. rom. cit., p. 284).

6. *Ibid.*, II, 14 (trad. rom. cit., p. 284).

7. Cicero și Titus Livius prezintă politica religioasă a lui Numa destul de diferit. Conform primului, „[Numa] a dorit să întărească sentimentul religios, în schimb voia ca ceremoniile religioase să fie cât mai modeste" (*sic religionibus colendis operam addidit, sumptum removit*) (II, 14 [trad. rom. cit., p. 284]); al doilea insistă pe înlocuirea fricii de dușmani cu frica de zei: „după ce au fost înlăturate grijile primejdiilor dinafară, pentru ca sufletele, pe care le ținuse în frâu teama de dușmani și disciplina militară, să nu fie împinse la dezmăț, socot că Numa a găsit cu cale că cel dintâi lucru pe care trebuie să-l facă este să insufle poporului teama de zei; el socotea

Aici, Manilius introduce o întrebare: este oare adevărat ce se spune, că regele Numa a fost un discipol al lui Pitagora însuşi, sau cel puţin un pitagoreic? Scipio răspunde furios: toată această poveste „este cu desăvârşire falsă, nu numai o invenţie, ci o invenţie stângace şi absurdă; căci, la urma urmelor, minciunile sunt insuportabile!"[1] De ce această furie neaşteptată a nobilului Scipio? Acesta explică în orice caz, cu ştiinţifică precizie, că Pitagora nu a venit în Italia decât la o sută patruzeci de ani după moartea lui Numa, aşadar în al patrulea an al domniei lui Tarquinius Superbus, adică la a şaizeci şi doua olimpiadă. Manilius este indignat că o eroare atât de gravă e înrădăcinată de atâta vreme. El se simte mai ales uşurat şi mulţumit: „şi totuşi, îmi place să cred că eruditia noastră n-a fost importată de dincolo de mare, ci este consecinţa virtuţilor noastre înnăscute".[2] Acest acces de mândrie e lesne de înţeles, dar părerea care stă la baza ei cu greu se potriveşte cu cele spuse de Scipio cu puţin timp în urmă, şi anume că epoca lui Romulus era înfloritoare, care venea după Homer şi Licurg – ceea ce presupune o influenţă grecească încă de la începuturile Romei.[3]

De fapt, Scipio îşi corectează imediat, dar delicat, prietenul: trebuie avută în vedere „evoluţia ascendentă a statului nostru pe o cale şi un parcurs firesc, până la desăvârşirea sa";[4] vom vedea atunci că romanii au

---

că, pentru mulţimea neştiutoare şi necioplită de pe atunci, acesta era leacul cel mai folositor [*deorum metum iniciendum ratus est*]" (*De la fundarea Romei*, I, 19, trad. rom. de Paul H. Popescu, ed. cit., p. 30 – *n.t.*). Totuşi, în capitolul 21, Titus Livius conferă descrierii sale un sens mai puţin machiavellian: sub conducerea lui Numa, la Roma, „poporul era pătruns de rostul cucerniciei, iar cetatea era ocârmuită de oameni cu respect faţă de credinţă şi de jurăminte, fiind în acelaşi timp stăpâniţi şi de frica legilor şi de asprimea pedepselor [*ut fides ac ius iurandum pro summo legum ac poenarum metu civitatem regerent*]" (*ibid.*, I, 21) (trad. rom. cit., p. 32 – *n.t.*). Fapt remarcabil, „popoarele vecine, care crezuseră la început că în mijlocul lor luase fiinţă nu o cetate paşnică, ci o tabără de războinici, la care nu se aude decât zăngănit de arme, şi care veniseră între ei ca să le tulbure tihna şi liniştea, acum erau însă pătrunse de un respect atât de mare faţă de romani, încât socoteau că e păcat să se atingă de cei care aveau drept ţel în viaţă numai cinstirea zeilor [*qui antea castra, non urbem positam in medio ad sollicitandam omnium pacem crediderant, in eam verecundiam adducti sunt ut civitatem totam in cultum versam deorum violare ducerent nefas*]" (*ibid.*, I, 21 (trad. rom. cit., p. 32 – *n.t.*). Locul de refugiu al hoţilor la drumul mare a dat naştere neamului cel cucernic.

1. *De re publica*, II, 15 (trad. rom. cit., p. 285).
2. *Ibid.*, II, 15 (trad. rom. cit., p. 285).
3. *Ibid.*, I, 10 (*cf.* trad. rom. cit., pp. 281–281).
4. *Ibid.*, II, 16 (trad. rom. cit., p. 285).

ştiut să dea numeroaselor lucruri pe care le-au preluat de la alții o valoare superioară celei pe care o aveau în țara lor de origine.[1] Scipio sugerează deci că romanii au ameliorat prin rațiune (*consilium*) şi disciplină (*disciplina*) ceea ce au primit de la greci, e drept, admite el, „fără ca soarta să le fi fost potrivnică".

Vom trece rapid peste succesorul lui Numa Pompilius, care a fost Tullus Hostilius, normele stabilite de el în spiritul celei mai desăvârşite justiții le-a sancționat cu religia fețială (*sanxit feciali religione*): astfel, orice război nedeclarat în prealabil era considerat nedrept şi contrar voinței divine.[2]

După Tullus Hostilius, să ne oprim la Ancus Martius, nepotul de fiică al lui Numa, care, şi el, îşi arogă comanda supremă (*imperium*) printr-o *lex curiata*. Din nou, o acțiune de creare de aliați, de astă dată în direcția latinilor: *adscivit eos in civitatem* (II, 18) „le-a acordat dreptul de cetățenie". Acest rege este, ca să spunem aşa, „expediat" de Cicero, care observă aici că „istoria romană este obscură", de vreme ce, chiar dacă o cunoaştem pe mama lui Ancus, nu ştim cine este tatăl lui. Insistența asupra întunericului care învăluie începuturile istoriei romane pregăteşte, dacă-mi permit să spun astfel, revărsarea bruscă a luminii: „...atunci s-a produs în această cetate, pentru prima oară, un avânt în domeniul cultural, ca urmare a influenței străine." Informația privind influența străină (*insitiva*) dă o idee despre profunzimea transformării produse. O metaforă dă o idee despre amploarea şi rapiditatea ei: „Căci curentul civilizației greceşti a pătruns la noi nu pe o albie îngustă, ci ştiințele şi artele greceşti s-au revărsat din plin pe o albie foarte largă."[3]

Acest val de cultură greacă are consecințe şi, în primul rând, cauze politice. Succesorul lui Ancus Martius va fi, într-adevăr, fiul unui

1. *Ibid.* (*cf.* trad. rom. cit., p. 285).

2. *Ibid.*, II, 17 (trad. rom. cit., p. 286). Titus Livius atribuie instituirea fețialilor succesorului lui Tullus Hostilius, Ancus Martius (I, 32 [trad. rom. cit., pp. 52–54 – *n.t.*]). Colegiul fețialilor este compus din douăzeci de membri. Procedura este următoarea: se trimite o misiune sacerdotală (fețiali conduşi de şeful lor, *pater patratus*) în țara vizată pentru a cere compensarea prejudiciilor. Adversarul potențial dispune de treizeci şi trei de zile de reflecție. În cazul absenței unui răspuns, o altă misiune va constata caracterul injust al acestei atitudini. Apoi, senatul – începând din secolul al V-lea, poporul – decide în favoarea războiului. Pentru a-l declara, fețialii se duc la hotarul duşmanilor, de unde *pater patratus* lansează o lance însângerată. Vezi D. Alland şi St. Rials (ed.), *Dictionnaire de la culture juridique*, PUF, Paris, 2003, p. 771.

3. *De re publica*, II, 19 (trad. rom. cit., pp. 286–287).

imigrant grec, Demaratus. Grație acestuia din urmă, influența străină (*insitiva*) se va produce și „va prinde". Demaratus este un tânăr corintean, fruntaș al cetății sale prin stimă, autoritate și avere, care, neputând îndura tirania lui Cypselus, s-a refugiat, încărcat de bogății, la Tarquinii, oraș înfloritor din Etruria. A fost primit drept cetățean, însurându-se cu o femeie din Tarquinii de la care a avut doi fii, pe care i-a crescut „în spiritul educației complete și erudite a grecilor". Unul dintre fiii săi a obținut drept de cetate la Roma. Acolo, „mulțumită distincției și erudiției sale", a devenit atât de apropiat de regele Ancus, încât „era considerat coautor al tuturor hotărârilor regale și aproape asociat la domnie". La moartea lui Ancus, „a fost proclamat rege el, cu consensul unanim al poporului, sub numele de Lucius Tarquinius", pe care-l luase după ce renunțase la numele său grecesc.

Firește, Cicero ne istorisește aici o poveste foarte plină de învățăminte: poporul roman – care, hotărât lucru, ignoră preferința națională – alege în unanimitate drept rege un imigrant remarcabil prin *humanitas* și *doctrina*, imigrant al cărui tată se mai și refugiase în Italia ca să scape de tiranie! Până aici, regalitatea romană nu seamănă deloc cu ceea ce desemnăm noi prin acest nume.

Ar fi interesant să comparăm felul în care Cicero a tratat ascensiunea la tron a lui Lucius Tarquinius – prezentare care a ajuns la noi incomplet – cu modul în care a făcut-o Titus Livius. O diferență, pare-se – dar poate Cicero vorbea despre acest aspect din existența lui Lucius Tarquinius în fragmentul pierdut –, este că Titus Livius subliniază rolul soției fiului lui Demaratus, și anume Tanaquil, care, „născută dintr-un neam bogat, nu putea să rabde că prin această căsnicie a fost nevoită să se scoboare din rangul în care se născuse".[1] Într-adevăr, etruscii îi disprețuiesc soțul din cauza originii sale străine. „Astfel, lăsând la o parte dragostea înnăscută față de patrie" și „pentru a-și vedea bărbatul ridicat în demnități înalte", ea hotărăște – din proprie inițiativă – să plece din Tarquinii.[2] Suntem ispitiți să spunem că, analizând motivele lui Tanaquil, Titus Livius face o comparație între cetatea etruscă și Roma, care ne trimite irezistibil cu gândul la contrastul dintre vechea Europă, prizonieră a istoriei sale, și Statele Unite ale Americii, unde totul e posibil. Roma este America lui Tanaquil: „la un popor tânăr, unde noblețea se poate câștiga repede prin

1. *De la fundarea Romei*, I, 34, trad. rom. de Florica Demetrescu, *ed. cit.*, p. 54 (*n.t.*).
2. *Ibid.*

merit personal, de bună seamă se va găsi un loc pentru un bărbat iscusit şi îndrăzneţ."[1]

O altă diferenţă, legată de prima, este că Titus Livius insistă pe „componenta etruscă", dacă pot spune astfel, a episodului. El îi dă celui care va deveni Lucius Tarquinius numele său etrusc, Lucumo, şi face loc semnelor cereşti, pe care Tanaquil ştie să le interpreteze. Cicero, dimpotrivă, pare dornic să şteargă orice urmă a influenţei etrusce asupra Romei. Am putea crede că preferă să sublinieze impactul artelor şi al ştiinţelor greceşti mai degrabă decât acela al superstiţiei etrusce.

Aşadar, Lucumo, folosindu-şi judicios bogăţiile şi talentele – ştim asta deja de la Cicero –, devine un apropiat al regelui, astfel încât, în treburile publice sau particulare, civile sau militare, participă ca egal al acestuia.[2] Dar cum succedă el regelui care l-a numit prin testament tutore al copiilor săi? Îi îndepărtează mai întâi pe aceştia, trimiţându-i la vânătoare. Apoi, se lansează într-o campanie electorală în stil mare. „Se spune că el a fost cel dintâi care a cerut domnia pe calea alegerilor şi că a ţinut o cuvântare pentru a câştiga de partea sa poporul."[3] Aşa cum ne putem imagina, a explicat cât de bun roman este, în ciuda faptului că e străin. Şi nu minţea vorbind astfel: aşa se face că a fost ales cu o enormă majoritate. Cuvânt cu cuvânt: „poporul într-un glas l-a ales rege".[4]

Să ne întoarcem la Cicero. După Tarquinius, care rostise cel dintâi un discurs pentru a câştiga sufragiile plebei, a venit Servius Tullius, primul care, potrivit tradiţiei, a domnit fără ca poporul să-l fi desemnat.[5] Fiu al unei sclave din Tarquinii şi poate chiar al regelui, a primit o educaţie grecească dintre cele mai rafinate. Cicero evocă foarte rapid maniera nu tocmai curată în care Servius Tullius a ajuns pe tron: lăsând să se creadă că Tarquinius, care fusese ucis din ordinul fiilor lui Ancus, nu era decât rănit, Servius a declarat, cu o afabilitate persuasivă, că administra justiţia din ordinul lui Tarquinius.[6] După înmormântarea lui Tarquinius, s-a adresat, fără a-i consulta pe senatori, direct poporului şi, chemat să domnească, i s-a conferit comanda supremă (*imperium*) printr-o

1. *In novo populo, ubi omnes repentina atque ex virtute nobilitas sit, futurum locum forti ac strenuo viro* (*ibid.*).

2. *Ibid.* (trad. rom. cit., p. 55 – *n.t.*).

3. *Ibid.*, I, 35 (trad. rom. cit., p. 55 – *n.t.*).

4. *Eum* [...] *ingenti consensu populus Romanus regnare iussit* (*ibid.* [trad. rom. cit., p. 56 – *n.t.*]).

5. *De re publica*, II, 21 (trad. rom. cit., pp. 288–289).

6. *Ibid.* (trad. rom. cit., p. 289).

lege curiată. Servius Tullius a început să domnească „fără a fi desemnat, ci dorit şi acceptat de popor".[1] Nu încape îndoială că Cicero estompează cât mai mult cu putință aspectele tiranice ale ascensiunii la putere a lui Servius Tullius. Oare o face pentru că, aşa cum au subliniat unii comentatori, dezaprobarea lui față de modul în care Servius a ajuns pe tron este contrabalansată de aprobarea noii organizări care-i este în general atribuită?[2]

În orice caz, Servius Tullius e cel care a format corpul politic roman, repartizând populația în şase clase – împărțite, la rândul lor, în centurii – în funcție de bogăție, astfel încât sufragiile să nu fie la mâna mulțimii, ci a celor bogați, precauție ce trebuie totdeauna avută în vedere într-un stat, astfel încât nu mulțimea să facă legea.[3] Cum votarea începe cu clasele şi centuriile cele mai bogate, votul este în mod normal obținut înainte ca, de fapt, cetățenii cei mai modeşti să fie consultați. E vorba ca, într-un asemenea regim cenzitar, cei mulți să nu fie excluşi de la votare, ceea ce ar fi sfidător, dar nici să aibă prea multă putere, ceea ce ar fi periculos.[4] „Astfel, nimeni nu era exclus de la dreptul de vot, dar ponderea cea mai mare o avea votul celui care manifesta cel mai mare interes pentru bunul mers al statului."[5]

---

1. *Regnare coepisset non iussu, sed voluntate atque concessu civium* (*ibid.*, II, 21 [trad. rom. cit., p. 289]).

2. Descrierea episodului de către Titus Livius este foarte diferită. Acesta îi atribuie şi aici un rol decisiv lui Tanaquil şi consacră mult spațiu „semnelor" atât de dragi etruscilor. Concluzia sa subliniază – în orice caz, dezvăluie – aspectele tiranice ale ascensiunii: „Servius, însoțit de o gardă puternică, s-a urcat pe tron, la început numai cu aprobarea senatului, fără învoirea poporului" – *Servius praesidio firmo munitus, primus iniussu populi, voluntate patrum regnavit* (I, 41 [trad. rom. de Paul H. Popescu, p. 63 – *n.t.*]). Cicero şi Titus Livius sunt diametral opuşi într-o privință: primul susține că Servius nu i-a consultat pe senatori, în vreme ce pentru al doilea el avea sprijinul senatului.

3. *De re publica*, II, 22 (*cf.* trad. rom. cit., p. 289).

4. *Ibid.* (*cf.* trad. rom. cit., p. 290).

5. *Ibid.* Cu privire la regimul cenzitar al lui Servius Tullius, analiza şi evaluarea lui Titus Livius par foarte apropiate de ale lui Cicero. Pentru istoric, Servius este în ochii posterității „organizatorul treptelor din dregătorii şi al claselor de cetățeni din statul roman, fiindcă de la el porneşte ideea deosebirii cetățenilor, întemeiată pe rang şi avere" (I, 42 [trad. rom. cit., p. 64 – *n.t.*]). Titus Livius mai scrie: „Această stare de lucruri de pe vremea lui Romulus, care era păstrată mai departe neschimbată şi de către regii următori, când fiecare persoană avea drept egal de vot, fără deosebire, n-a mai rămas aşa; acum s-au creat ranguri şi grade, bineînțeles fără să-i fie luat nimănui dreptul la vot; numai că puterea se găsea la fruntaşii cetății" (I, 43 [trad. rom. cit., p. 66 – *n.t.*]).

Odată cu Tarquinius Superbus, va porni schimbarea.

Ce s-a petrecut deci în acel moment decisiv? Există aici ceva tragic, fiindcă Tarquinius, murdărit de uciderea celui mai bun dintre regi, n-avea conştiinţa curată [sau nu era în toate minţile] – *integra mente non erat.*[1] Şi, cum se temea că are să fie pedepsit pentru crima sa, voia să fie temut. Trufaş ca urmare a victoriilor şi bogăţiilor sale, se lăsa purtat de neruşinare şi nu-şi mai putea stăpâni pornirile, şi nici poftele alor săi. După ce a fost pângărită de fiul mai mare al lui Tarquinius, Lucreţia s-a sinucis. Atunci, un bărbat deosebit de inteligent şi virtuos, L. Brutus, „a aruncat jugul nedrept al cumplitei sclavii de pe umerii concetăţenilor săi".[2] Deşi nu era decât un simplu particular, el a susţinut total treburile publice; şi „a dovedit, cel dintâi în această cetate, că nimeni nu este particular când este vorba de apărarea libertăţii publice".[3] Am menţionat deja, în legătură cu deznodământul episodului privitor la răpirea sabinelor, rolul pe care-l jucau la Roma afectele private şi felul în care, în această cetate, ele erau într-un fel convertibile în sentimente publice şi produceau efecte publice.[4] Poate că Cicero făcea parţial aluzie la acest rol al „iniţiativelor private" în politica romană atunci când evoca, urmând să trateze subiectul mai târziu, „ce anume i-a conferit o strălucire inegalabilă, imposibil de găsit în alte state".[5]

Cicero reia atunci discuţia din cartea I cu privire la importanţa experienţei lui Tarquinius pentru regimul regal în general, caracterizat prin faptul că era un regim bun, susceptibil să se înrăutăţească din vina unui singur om. Cicero subliniază că grecii, spre deosebire de romani, aveau două cuvinte pentru a distinge un rege bun de unul rău, pe care-l numeau tiran.[6] Am fi ispitiţi să spunem că el scoate aici în evidenţă

1. *Ibid.*, II, 25 (trad. rom. cit., 292). Titus Livius oferă şi aici rolul primordial soţiei, de astă dată soţiei lui Tarquinius, Tullia, care este fiica lui Servius Tullius: şi notează caracterul „tragic" al episodului (I, 46 [trad. rom. cit., p. 70]).

2. *De re publica*, II, 25 (trad. rom. cit., p. 292).

3. *Qui cum privatus esset, totam rem publicam sustinuit; primusque in hac civitate docuit in conservanda civium libertate esse privatum neminem* (*ibid.*, II, 25 [trad. rom. cit., p. 292]).

4. Vezi *supra*, p. 205.

5. *De re publica*, II, 23 (trad. rom. cit., p. 291).

6. Mi se pare că există o diferenţă de accent între Cicero şi Platon în descrierea tiranului. În vreme ce Platon insistă pe dezordinea sufletului şi caracterul nelimitat al dorinţelor tiranului, Cicero insistă mai degrabă pe faptul că tiranul se rupe de orice legătură omenească; „tiranul evită orice contact cu concetăţenii săi şi în definitiv cu toţi oamenii, fie în virtutea comunităţii de legi, fie în numele solidarităţii

superioritatea grecilor, care foloseau două cuvinte diferite pentru a indica două lucruri într-adevăr foarte diferite. Cred totuşi că intenția lui este inversă. Echivocul cuvântului *rex* răspunde echivocului, fragilității, labilității regimului însuşi. Cum orice rege poate deveni tiran, există un fel de prudență superioară în refuzul roman de a distinge între rege şi tiran, în neîncrederea invincibilă a romanilor față de periculosul prestigiu al numelui de rege – *nomen regium*.[1]

Urmarea este frapantă: „Să-i opunem acestuia [tiranului – *n.n.*] un altfel de conducător, bun, înțelept, cunoscător al interesului şi demnității publice, un fel de protector şi administrator al statului [*quasi tutor et procurator rei publicae*]; căci astfel trebuie numit conducătorul şi cârmuitorul cetății, oricine ar fi el; străduiți-vă să-l cunoaşteți, fiindcă el este capabil să apere cetatea prin sfatul şi străduința sa. Deoarece numele său a fost mai rar evocat până acum în limba noastră, va trebui să ne ocupăm în continuarea discuției mai des de această categorie de oameni...“[2] Lacuna din manuscris e aici deosebit de regretabilă, fiindcă se pare că Cicero începea să formuleze o propunere politică. Argumentația capătă, în orice caz, o direcție cam surprinzătoare. Cicero/Scipio a subliniat fragilitatea puterii monarhice şi pericolele legate de prestigiul numelui de rege. Cum să garantezi că remediul regal la tirania regală nu va fi mai rău decât răul? Străduiți-vă să-l cunoaşteți pe acel om! Încă o dată: cum? Această măiestrie de a-l recunoaşte pe *tutor et procurator rei publicae* era, fără îndoială, dezvoltată în pasajele următoare, dar se vede limpede că există o tensiune între neîncrederea cerută față de regalitatea ca atare şi încrederea în individualitatea acelui rege care trebuie să corecteze prejudiciile tiraniei. Dacă regimul regal este cel care se transformă cu atâta uşurință în contrariul său, cum să ai încredere în opusul tiraniei?

Este deci imposibil de precizat cu certitudine doctrina ciceroniană a „protectorului“ statului. Putem considera că Cicero însuşi a fost un asemenea protector când a reprimat conjurația lui Catilina. Figura este atunci fără cusur republicană. Cicero îi conferă, în acelaşi timp, trăsături regale care sugerează o schiță a principatului augustan. Discuția are pentru noi chiar o rezonanță metapolitică, atunci când Cicero spune, în fond: printr-un singur om a venit nedreptatea; printr-unul singur dreptatea

umane [*qui sibi cum suis civibus, qui denique cum omni hominum genere nullam iuris communionem, nullam humanitatis societatem velit*]“ (II, 26 [trad. rom. cit., p. 293]).

1. În regimurile mixte ale lui Licurg şi Romulus, „puterea, autoritatea şi numele regelui se evidențiază în chip deosebit“ (*ibid.*, II, 28 [trad. rom. cit., p. 294]).

2. *Ibid.*, II, 29 (trad. rom. cit., p. 294).

poate reveni.[1] Figura protectorului statului e plină până la exces de posibilităţi, traducere fidelă a indeterminării dispozitivului politic roman, când asocierea umană se caută încă zadarnic între cetate, imperiu şi, cum tocmai am sugerat, Biserica creştină.

La capătul a ceea ce am numit momentul ciceronian, Machiavelli va regăsi într-o anumită măsură figura schiţată de Cicero, îi va prelucra posibilităţile, pentru a le face, în fine, operaţionale. La o distanţă de cincisprezece secole, se reia – sau se continuă – aceeaşi căutare, dar de astă dată indeterminarea romană se va răsturna într-o determinare inedită a ordinii şi acţiunii politice.

Cicero şi Machiavelli

Am discutat destul de mult felul în care, în capitolul I al cărţii a III-a din *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio* (*Discursuri asupra primei decade a lui Titus Livius*), Machiavelli ne arată că adeseori o sectă sau o republică trebuie readusă la începuturile ei.[2] Aceasta se face fie printr-un accident extrinsec, fie printr-o prudenţă intrinsecă. Accident extrinsec – o înfrângere militară. O asemenea nenorocire îi obligă pe oameni să reflecteze la situaţia lor. Ei îşi schimbă părerea şi în urma accidentelor intrinsece care pot apărea dintr-o lege, sau chiar în urma acţiunilor convertite în exemplele şi operele virtuoase ale unui om bun. În orice caz, dispoziţiile legislative au nevoie, pentru a fi eficiente, de virtutea unui cetăţean care, plin de curaj, se străduieşte să le pună în aplicare împotriva puterii celor care le încalcă. Aşa cum ştim, aceste *esecuzioni* recomandate de Machiavelli sunt, de fapt, cel mai adesea, condamnări la moarte, care, prin caracterul lor extraordinar, reactivează teama în sufletul cetăţenilor – cetăţenii care nu se mai tem încalcă negreşit legea.

---

1. „De aceea, după cum printr-un singur om *a intrat păcatul în lume*, şi prin păcat a intrat moartea, şi astfel moartea a trecut asupra tuturor oamenilor, din pricină că toţi au păcătuit. [...] Astfel, dar, după cum printr-o singură greşeală a venit o osândă care a lovit pe toţi oamenii, tot aşa, printr-o singură hotărâre de iertare a venit pentru toţi oamenii o hotărâre de neprihănire care dă viaţa. Căci, după cum prin neascultarea unui singur om, cei mulţi au fost făcuţi păcătoşi, tot aşa, prin ascultarea unui singur Om, cei mulţi vor fi făcuţi neprihăniţi" (Epistola către Romani 5, 12–19 [citatele biblice au fost preluate din *Biblia sau Sfânta Scriptură*, trad. rom. de Dumitru Cornilescu – *n.t.*]).

2. Vezi *supra*, p. 166.

Nimic nu arată că Cicero avea în vedere ca protectorul statului să recurgă la măsurile de teroare recomandate de Machiavelli, chiar dacă el însuşi le-a folosit, destul de expeditiv, cu complicii lui Catilina. Oricum, îl laudă pe Brutus, cu care Machiavelli, care-l numeşte părintele libertăţii romane, îşi începe „povestirea şi discursul" privitor la oamenii cărora li se datorează măreţia Romei. Cicero subliniază că Brutus era un *privatus*[1] – un simplu particular –, în vreme ce Machiavelli vorbeşte

1. Titus Livius arată, dimpotrivă, că Brutus, în momentul crizei care a urmat pângăririi Lucreţiei, ocupa o dregătorie, şi încă una importantă, căci era comandant al cavalerilor (*tribunus celerum*), adică şeful gărzii personale a regelui (I, 59 [trad. rom. cit., p. 91 – *n.t.*]). Se pare că Titus Livius e mai aproape de adevărul istoric, care nu este tocmai ceea ce-l interesează pe Cicero în primul rând, cum am arătat mai devreme.

La începutul cărţii a II-a, Titus Livius îl distinge în mod riguros pe Tarquinius de predecesorii săi. Şi adaugă: „Nu poate fi nici o îndoială că însuşi Brutus, care dobândise atâta faimă prin detronarea şi izgonirea regelui Tarquinius Trufaşul, ar fi făcut cel mai mare rău poporului roman dacă ar fi recurs la răsturnarea regimului monarhic într-un alt moment, sub regii anteriori, când poporul nu era destul de copt ca să se bucure de libertate [*si libertatis immaturae cupidine priorum regum alicui regnum extorsisset*]. Căci ce s-ar fi întâmplat dacă toată această gloată de ciobani şi de pribegi, izgoniţi din sânul tuturor neamurilor vecine, ar fi dobândit, la adăpostul inviolabilităţii, libertatea sau de bună seamă nepedepsirea şi, scăpaţi deodată de asuprirea tiraniei regale, ar fi răbufnit dintru început, dezlănţuind adevărate răscoale aţâţate de tribuni? Ce s-ar fi întâmplat dacă ar fi început neînţelegerile între popor şi senatori, într-un oraş care nu le aparţinea lor [*in aliena urbe*], înainte de a-şi închega familii, pecetluite prin dragostea faţă de soţii şi de copii şi, în sfârşit, dacă dragostea de pământul pe care-ţi duci viaţa [*pignera coniugum liberorum caritasque ipsius soli*] şi cu care te contopeşti de la o bucată de vreme nu te-ar alătura şi cu sufletul de ceilalţi semeni, întovărăşindu-te cu ei [*animos eorum consociasset*]?" (trad. rom. de Paul H. Popescu, pp. 95–96 – *n.t.*). Cicero, ca şi Titus Livius, îl inculpă doar pe Tarquinius: domnia sa este pivotul istoriei romane. Dar Cicero subliniază fragilitatea intrinsecă sau esenţială a monarhiei, expusă „trufiei unui singur om", în vreme ce Titus Livius schiţează o istorie a libertăţii, mai precis distinge preistoria libertăţii de istoria ei. Primii regi au realizat o primă consociaţie, pe care n-am putea-o numi nici liberă, nici neliberă. Apoi, excesele regelui-tiran au dat naştere, prin reacţie, libertăţii propriu-zise. Mai precis:

a. Teama de primii regi îi civilizează sau îi umanizează pe oamenii care caută în mod natural impunitatea.

b. Regele-tiran şi ai lui caută, la rândul lor, impunitatea, în vreme ce membrii societăţii au sfârşit prin a accepta o anumită ordine. Brutus îl alungă pe rege şi-i pedepseşte pe delincvenţi, începând chiar cu propriii lui fii. Libertatea, construită la început pe formarea legăturilor filiale – *pignera liberorum* – (stadiul a), este confirmată prin sacrificarea acestora.

despre persoanele particulare (*uomini particulari*) care, aşadar, au făcut măreţia Romei.[1] Ceea ce subliniază într-adevăr în egală măsură Cicero şi Machiavelli este rolul politic fundamental al Romei – în termenii lui Machiavelli, „numeroasele efecte bune" – în ceea ce am numit deja „iniţiativele private".

În orice caz, Machiavelli propune o interpretare interesantă a figurii salvatoare conturate sau schiţate de Cicero. El descrie acel *alter oppositus* – alter ego antitetic al tiranului, care trebuie să joace rol de contrariu al tiranului – ca pe un particular capabil să declanşeze teroarea împotriva candidaţilor la tiranie şi a tuturor celor care încalcă legea. Figură stranie, în care privatul şi publicul se contopesc, contrariul tiraniei şi ceva care seamănă cu tirania. Avem impresia că Machiavelli dă în sfârşit o formă netă unei posibilităţi imaginate sau presimţite de Cicero în momentul în care statul era asaltat de candidaţii la tiranie; şi că, pentru a ieşi în sfârşit din momentul ciceronian, el face operaţională o armă schiţată de Cicero însuşi.

Vom observa o transformare analogă a regimului mixt în legătură cu care Cicero se teme că nu e atât de stabil pe cât anunţa legea lui de organizare şi al cărui dezechilibru salutar îl va elibera Machiavelli.

Într-adevăr, ceva mai departe în cartea a II-a, Cicero, evocând cu ajutorul exemplelor funcţionarea şi meritele regimului mixt, dezvăluie dificultatea de a menţine echilibrul sau amestecul bun: „Dar ceea ce se impunea chiar prin forţa împrejurărilor, adică acordarea cât mai multor drepturi poporului eliberat de regi [...] poate că o asemenea evoluţie nu avea o justificare raţională, şi totuşi însăşi natura evenimentelor se impune adesea raţiunii."[2] Propoziţia apare într-o argumentaţie aris-

c. Ce este, aşadar, libertatea republicană? Este pedepsirea oricând posibilă – sau care ameninţă mereu – a celei de-a doua impunităţi, a impunităţii civilizate.

1. Ceea ce este specific Romei sunt iniţiativele private politice, acel *privatus* care salvează libertatea, spre deosebire de Atena, caracterizată prin iniţiativa conducătorului poporului şi rolul său *de arbitru*. La Roma, nu există un conducător al poporului care să fie în acelaşi timp conducătorul cetăţii. Senatul sau fruntaşii senatului sunt cei care guvernează sau dau tonul guvernării. Dar iniţiativa individuală (de exemplu, cea a lui Cato împotriva lui Scipio) e necesară pentru a activa şi a face eficientă suspiciunea cetăţenilor faţă de un cetăţean care ocupă prea mult spaţiu. Prea puţin contează dacă suspiciunea este întemeiată: ea are efecte bune.

2. II, 33 (trad. rom. cit., p. 297). *Natura rerum* este *natura rerum publicarum* evocată ceva mai departe, dar este şi „natura lucrurilor" în sensul larg al cuvântului, „natura naturii", ca să spunem aşa, *physica* „fizica, ştiinţele naturale", fiindcă oamenii, ca şi lucrurile, sunt antrenaţi de propria lor mişcare, adeseori dincolo de punctul în care s-ar cuveni să se oprească.

tocratică sau oligarhică, oricum în favoarea celor puțini, a celor competenți și prudenți, a celor raționali, așa cum nu sunt – sau nu sunt în situația de a fi – cei mulți. În același timp, luată în sine, ea sugerează nesupunerea vieții politice ca atare față de rațiune, o rezistență care derivă din faptul că acela care-și apără dreptul este în mod firesc antrenat să meargă dincolo de dreptul său. Este, bineînțeles, însăși justificarea regimului mixt – care-și propune să echilibreze revendicările unele prin altele –, dar și cauza fragilității sale: străduindu-ne să facem loc dreptului fiecăruia, îl incităm pe fiecare în parte să meargă dincolo de dreptul său.

E oare posibil să scăpăm de această fatalitate, de această „natură a lucrurilor politice" care face ca, după cum o spune Rousseau, rațiunile ce determină necesitatea instituțiilor politice să le facă și abuzul inevitabil? Renunțând însă la căutarea echilibrului nu înseamnă oare să renunțăm la orice preocupare pentru dreptate, nu înseamnă să punem în pericol însuși fenomenul politic? Machiavelli va căuta rezolvarea într-o participare la treburile statului care, în loc să prevină sau să combată dezechilibrul, îl va accepta, îl va lăsa să existe, nu pentru a lăsa statul pradă distrugerii, ci pentru a-i da un dinamism inedit, ce înglobează în mod deliberat dezechilibrul însuși, pentru a stăpâni mișcarea care prevalează, pentru a o stăpâni cu atât mai bine, cu cât ne lăsăm mai hotărât în seama ei.

Machiavelli este primul autor politic care contestă că echilibrul și stabilitatea (caracteristicile care fac dezirabil regimul mixt) ar fi cu adevărat obiective ce trebuie urmărite de state. În ochii săi, experiența romană atestă – iar asta constituie singularitatea și valoarea ei – că efecte mai bune trebuie așteptate de la dezechilibru – de la un anumit dezechilibru – și de la instabilitate – de la o anumită instabilitate. El își explică foarte bine concepția în capitolul I, 6 din *Discorsi* (*Discursuri*).

Machiavelli distinge două mari tipuri de comportament politic, primul exemplificat de Sparta și Veneția, al doilea de Roma.

Sparta și Veneția sunt cetăți închise, ale căror guvernăminte au fost de timpuriu „închise și încheiate". Cei care au luat mai apoi contact cu cetatea și care nu erau prea numeroși, căci cetatea nu era ospitalieră, n-au avut în nici un caz nici motiv, nici posibilitate de a provoca dezordine – nici motiv, pentru că nu li se luase nimic, nici posibilitate, pentru că cetatea îi avea sub control. Un asemenea stat e deci stabil, dar nu e deloc capabil să se mărească durabil, așa cum o demonstrează chiar exemplele Spartei și Veneției. Așadar, ar fi bine ca o asemenea cetate să aibă o constituție sau o lege care să-i interzică să se mărească. Machiavelli continuă: „Și cred fără îndoială că, dacă s-ar putea menține lucrurile astfel echilibrate, aceasta ar fi, pentru o cetate, adevărata viață

politică şi adevărata linişte." Vedem că Machiavelli nu contestă caracterul în principiu de dorit al echilibrului şi al liniştii. În acest sens, el nu contestă aici finalităţile antice. Însă adaugă imediat: „Dar toate lucrurile omeneşti fiind în mişcare şi neputând rămâne stabile, trebuie ca ele să urce ori să coboare, iar necesitatea vă împinge la multe lucruri la care nu vă îndeamnă raţiunea." Necesitatea, în particular, poate duce la extindere (*ad ampliare*). Dacă cetatea a fost orânduită ca să se menţină fără să se mărească, atunci necesitatea de a se extinde o duce la ruină. Concluzia: „În consecinţă, pentru că nu putem, din câte cred, să echilibrăm acest lucru, nici să menţinem întocmai calea de mijloc, trebuie să ne gândim, atunci când rânduim statul, să adoptăm mijloacele cele mai onorabile şi s-o rânduim astfel, încât, chiar dacă necesitatea ar obliga-o să se mărească, ea să poată păstra lucrurile deja dobândite." Este deci „necesar să urmăm ordinea romană, şi nu pe cea a celorlalte state".[1]

Necesitatea de a se extinde poate fi activată de multe întâmplări, dar ea se sprijină în mod fundamental pe imposibilitatea de a distinge riguros între atac şi apărare, sau de a adopta o postură pur defensivă: „Dacă [un stat] nu pricinuieşte necazuri celorlalte, atunci ea va fi cea care va avea necazuri şi, având necazuri, va simţi dorinţa şi nevoia de a lua în stăpânire."[2] Oamenii trec, fără să-şi dea seama, de la apărare la atac şi de la necesitatea de a dobândi la dorinţa de a dobândi. Mersului lucrurilor, întâmplărilor exterioare, care produc necesitatea de a dobândi, li se adaugă mersul interior, care ne face să trecem de la nevoia la dorinţa de a dobândi. Vedem de ce „a urma ordinea romană" reprezintă opţiunea cea mai onorabilă: fiindcă astfel acţionăm în conformitate cu natura – mai exact, cu mersul – celor omeneşti; nu ne lăsăm derutaţi sau împiedicaţi de dorinţa – de iluzia – aparent atât de cumpătată a odihnei sau a liniştii. Statele imaginare despre care e vorba în capitolul 15 din *Principele* sunt state imobile, oprite într-un punct de echilibru în care este imposibil să se menţină, fiindcă trebuie în mod necesar să urce sau să coboare. „Adevărul concret al faptelor" este mai întâi sau în cele din urmă mersul necesar şi neîncetat al celor omeneşti, pentru care trebuie să te pregăteşti ca să răspunzi în mod adecvat.

Să te pregăteşti pentru mişcare înseamnă să te pregăteşti de imperiu. Iar pregătirea pentru imperiu înseamnă constituirea unui popor numeros şi înarmat. Or, din clipa în care un popor e astfel, el e capabil să-şi

1. *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, ed. cit., I, 6; *cf. Discours sur la première décade de Tite-Live*, ed. cit., trad. fr. A. Fontana şi X. Tabet.

2. *Ibid.*, II, 19.

apere libertatea împotriva opresiunii celor puțini. Iată deci una dintre cele mai importante teoreme machiavelliene, teoremă care leagă imperiul de ceea ce putem deja numi democrație: „Dacă vreți deci să formați un popor numeros și înarmat pentru a obține o mare dominație, îl faceți astfel, încât mai apoi nu-l mai puteți conduce după cum credeți de cuviință."[1]

Să revenim la propoziția lui Cicero, de la care am pornit: „Dar ceea ce se impunea chiar prin forța împrejurărilor, adică acordarea cât mai multor drepturi poporului eliberat de regi [...] poate că o asemenea evoluție nu avea o justificare rațională, și totuși însăși natura evenimentelor se impune adesea rațiunii" (II, 33). Punând natura lucrurilor – și natura însăși a statelor – la originea furiei poporului, pe care n-o aprobă, Cicero schițează o contestare a ordinii oligarhice și a regimului mixt, pe care de altminteri îl recomandă – contestare pe care Machiavelli o va duce până la capăt: în loc să deplângem excesele poporului, trebuie să le înțelegem ca furie împotriva dorinței de a-l oprima care-i animă pe cei mari. Nu se poate vorbi propriu-zis de exces acolo unde nu există o justă măsură, unde nu se poate menține întocmai calea de mijloc, fiindcă se trece de la „insuficient" la „prea mult", fără a ne putea opri la punctul de inflexiune și fără a-l discerne măcar pe acesta din urmă, care cu siguranță nu există – cale de mijloc imaginară. Bineînțeles, agentul politic – „principele" – nu se va lăsa antrenat de furia poporului, ci se va sprijini pe acesta în relația sa cu cei puțini, producând astfel spațiul necesar pentru *vivere libero*.

Repausul și mișcarea

Aceste remarci ne incită să revenim la o problemă care se leagă strâns de noțiunea însăși de filozofie politică. Este problema criteriilor politicului, mai exact: ale judecății politice. Am citat și comentat deja pasajul în care Leo Strauss rezumă inovația hobbesiană, principiul și resortul filozofiei politice moderne, așa cum o prezintă Hobbes pentru prima oară: „Filozofia politică a lui Hobbes este deci diferită de cea a lui Platon prin faptul că, în a doua, exactitatea înseamnă precizia nealterată a criteriilor [*the undistorted reliability of the standards*], în vreme ce, în prima, exactitatea înseamnă aplicabilitatea necondiționată, aplicabilitatea în orice împrejurări, aplicabilitatea

1. *Ibid.*, I, 6 (trad. fr., p. 80).

în cazul extrem."[1] Ce înseamnă căutarea unei norme aplicabile în mod necondiționat? Așa cum am văzut, asta înseamnă căutarea unei norme pe care s-o putem produce și face eficace – imperios eficace. Asta înseamnă în cele din urmă, pentru Hobbes, crearea acelui suveran care, prin excesul forței sale, să fie capabil să reprime orice orgoliu – excesul oricărui membru al corpului politic.

Machiavelli nu se afla, de fapt, în căutarea unei norme noi. El constată mai degrabă slăbiciunea sau carența tuturor normelor acceptate. Mersul pe care se prefac că-l ignoră este mai tare decât ele. „Adevărul concret al lucrurilor" este mersul irepresibil al celor omenești. „Adevăr efectiv" pe care Machiavelli îl distinge într-o manieră foarte frapantă, așa cum am văzut, de adevărata viață politică (*vero vivere politico*) și de adevărata liniște a unei cetăți (*vera quiete d'una città*). Machiavelli recunoștea astfel, până la un anumit punct, legitimitatea – „adevărul" – normei antice, cea a statului care avea ca finalitate liniștea, cea a regimului mixt. El desemna pertinent această normă antică drept calea de mijloc (*via del mezzo*). Problema este că această normă – acest echilibru atât de dezirabil – ne împiedică să vedem că cele omenești urcă și coboară, dar nu se pot menține în acest punct de echilibru, că ele sunt mereu în mișcare. Trebuie deci schimbată direcția privirii. În loc să privim spre înalt, spre republica sau principatul imaginar pe care liniștea lor le face atât de plăcute contemplării, să privim în jos, în orice caz să ațintim privirea asupra mersului însuși al celor omenești, rezistând ispitei idealului, care este ispita odihnei.

Ce face până la urmă Machiavelli, propunându-ne să imităm ceea ce el numește „ordinea romană"? Instalează mișcarea însăși – posibilitatea și necesitatea mișcării – în poziție de autoritate. Paradoxal – contrar opiniei „tuturor autorilor" –, tocmai mișcarea ca atare este norma. Dar cum e posibil așa ceva? O normă, un criteriu, un standard nu sunt oare, dimpotrivă și în mod necesar, ceea ce nu se schimbă, ceea ce nu se mișcă, ceea ce este imobil? Ce poate fi un criteriu mobil? Ei bine, tocmai în asta constă îndrăzneala lui Machiavelli: se străduiește prin toate mijloacele să decreteze însăși mișcarea drept normă, în orice caz drept lucrul de care trebuie să se țină seama în primul rând. Tocmai radicalitatea sa filozofică e cea care va face să nu fie luat în serios ca filozof: unde-i sunt „ideile"?

Machiavelli ne permite să vedem mai bine ceea ce a înfăptuit Hobbes: a elaborat o normă univocă – și, în aceeași măsură, imobilă – care nu împiedică mișcarea. Legea suveranului îi împiedică pur și sim-

1. *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, *ed. cit.*, [1936] p. 151. Vezi *supra*, pp. 172 și urm.

plu pe cetăţeni să se opună unii altora. Suveranul este instalat în locul imobil al puterii care protejează libera mişcare a membrilor societăţii.

Diferenţa dintre Machiavelli şi Antici: ceea ce pentru Antici reprezenta limita raţiunii – şi anume mişcarea ce scapă raţiunii – devine pentru Machiavelli şi, după el, pentru Moderni[1] faptul principal pe care o raţiune mai ambiţioasă, sau mai hotărâtă, sau mai îndrăzneaţă trebuie să-l înţeleagă.

Nu ne putem împiedica să apropiem această transformare de cea care se va petrece un secol mai târziu în fizică; aceasta, abandonând noţiunile de cauză finală şi loc propriu, îşi va propune să descopere legile mişcării. În cazul lui Machiavelli, cronologia interzice, bineînţeles, să luăm în calcul o influenţă a noii fizici asupra politicii sale, aşa cum e posibil s-o facem în cazul lui Hobbes. Trebuie atunci să admitem că tocmai un autor politic – Machiavelli, aşadar – a fost primul care a plasat în centrul atenţiei o mişcare ce nu se îndreaptă spre repaus, o mişcare pură. Asta nu înseamnă că revoluţia ştiinţifică modernă decurge din reforma politică şi morală introdusă de Machiavelli, dar ne ajută să măsurăm radicalitatea acesteia din urmă. Radicalitatea ei, dar şi caracterul ei enigmatic.

Nu am cheia enigmei, dar cred că trebuie subliniat rolul experienţei romane, experienţă neterminată, interminabilă, în aşteptarea lecţiei sale, a reluării sale conştiente şi deliberate. Machiavelli vrea să ne incite „să urmăm ordinea romană". Nu s-o reproducem, ci să reluăm, să prelungim şi să amplificăm dispozitivul inedit pe care Roma l-a inaugurat – această *mobilizare* a forţelor umane. Roma a fost marele motor care a produs forţă şi mişcare. Ştiinţa Romei este o parte – constitutivă şi primordială – a ştiinţei forţelor umane.

Succesorii lui Machiavelli vor putea să uite Roma, ba chiar să se întoarcă împotriva ei,[2] după ce vor fi elaborat – cu ce ajutor din partea noii fizici, asta contează prea puţin aici –, o ştiinţă a vieţii înseşi ca mişcare: *Life itself is but motion.*[3] Psihologia engleză va descrie viaţa umană ca pe o cursă nesfârşită şi fără scop[4] sau ca pe o fugă neîncetată.[5] Ea va pune pe primul

1. Vezi Montesquieu: „Şi este uimitor că alterarea guvernământului unui popor cuceritor a dat naştere celui mai bun fel de guvernământ pe care şi l-au putut imagina oamenii" (*De l'esprit des lois*, XI, 8 [*Despre spiritul legilor*, trad. rom. cit., vol. I, p. 209 – *n.t.*]).

2. Vezi Hobbes, *Behemoth*, IV, *ed. cit.*, pp. 158–159.

3. *Leviathan*, VI, *in fine*.

4. *Elements of Law*, partea I, cap. 9, § 21.

5. *Desire is always moved by evil, to fly it* „Dorinţa e totdeauna acţionată de rău, pentru a o face să zboare", va spune Locke (*An Essay Concerning Human Understanding*, XXI, 73 – *n.ed.*).

plan noțiunile de *power* și *desire of power*, aceasta din urmă confirmând, dar și incluzând, analiza machiavelliană a alunecării sau a trecerii de la *mantenere* la *acquistare*.[1] Inseparabilă de noțiunea de putere este desigur noțiunea de libertate, puterea și libertatea fiind cele două aspecte, sau cele două expresii, ale mișcării: libertatea, pentru filozofia politică modernă, și în general pentru politica modernă, este libertatea mișcării, a vieții umane concepute ca mișcare, a individului uman înțeles drept „cantitate de mișcare".

Spre deosebire de liberul-arbitru al tradiției, această libertate nu este opusul necesității. Mișcarea ce trebuie lăsată liberă sau eliberată este o mișcare, în fond, necesară. Validitatea criteriului libertății este garantată de puterea necesității: de vreme ce nu putem opri mișcarea, trebuie s-o lăsăm liberă. De unde – ambiguitatea emancipării contemporane. De ce este „interzis să interzici"? Pentru că libertatea este, ca atare, esențialmente *bună*? Sau pentru că este, de fapt, *imposibil* s-o interzici? Acest din urmă argument era deja folosit de Spinoza sau Bayle pentru a apăra libertatea de opinie: oamenii nu au putere asupra gândurilor lor, nu-și pot da silința, deci nici nu pot fi siliți, să creadă una sau alta. Libertatea de gândire se sprijină pe necesitatea gândurilor noastre. În mod paradoxal sau ironic, „intoleranța" timpurilor neliberale presupunea libertatea noastră și faptul că gândurile noastre depind de tendințele noastre liber formate.

Cum se prezintă, așadar, regimul nostru politic, moștenitor sau, mai degrabă, produs al tuturor acestor dezvoltări? „Regimul nostru cel mai bun", „regimul nostru mixt", este definit de acum înainte nu printr-un echilibru stabil, ci, dimpotrivă, printr-o capacitate de mișcare liberă. Specificul regimului mixt clasic era să tindă spre repaus; specificul regimului nostru mixt este să fie deschis mișcării.

Regimul nostru mixt *nu seamănă* cu un regim mixt, pentru că cei doi poli, cele două mari părți care-l definesc pe acesta din urmă au devenit *politic invizibile*. Existau cei puțini[2] și cei mulți; de-acum înainte, există

1. [...] *he cannot assure the power and means to live well, which he hath present, without the acquisition of more* „el nu poate asigura puterea și mijloacele pentru bunăstare de care dispune în prezent, fără a dobândi mai mult" (*Leviathan*, XI, 2). Vezi și Montesquieu: „Dar, printr-o boală veșnică a oamenilor, plebeii, care obținuseră tribuni ca să se apere, s-au slujit de ei ca să atace" (*Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, *ed. cit.*, cap. 8, p. 112).

2. „Nu este oare proprietatea privată ideal desființată atunci când cel ce nu posedă devine legiuitorul celui care posedă? *Censul* este ultima formă politică de recunoaștere a proprietății private" (Marx, *Contribuții la problema evreiască*, în Karl Marx și Friedrich Engels, *Opere*, vol. I, Editura de Stat pentru Literatură Politică, București, 1957, p. 389) (*n.t.*).

„majoritatea cetăţenilor", adică „toţi". Ceea ce apare în prim-plan, ceea ce este vizibil, ceea ce e instituit politic este că toţi cetăţenii sunt liberi *în mod egal*, liberi să participe la elaborarea legii şi să-şi pună în valoare după bunul-plac independenţa.

În acelaşi timp, desigur, nu ne putem sustrage necesităţii de a fixa câteva puncte de oprire şi de a organiza un anumit echilibru: *checks and balances*, *distribuţie* sau *separaţie a puterilor*. „Puterile" din noul regim sunt foarte diferite de „părţile" celui vechi, chiar dacă puterile principale sunt tot două. Acolo unde existau cei puţini şi cei mulţi, există de acum înainte executivul şi legislativul. Noile puteri nu corespund vechilor părţi, pentru că sunt *abstrase* din societate.

Dar oare nu există o contradicţie între mişcarea pe care regimul nostru vrea s-o faciliteze şi echilibrul, ba chiar imobilitatea, care se va stabili între nişte puteri care „se opun" una celeilalte? Montesquieu scrie: „Aceste trei puteri [legislativul pe care-l are aici în vedere este divizat în două părţi] ar trebui să ajungă la un punct mort, adică la inacţiune. Dar, întrucât, datorită mersului necesar al lucrurilor, ele sunt silite să funcţioneze, vor fi nevoite să funcţioneze de comun acord."[1] Montesquieu parează aici cu o neglijenţă afectată o obiecţie considerabilă; el rezolvă cu o uşurinţă exagerată o problemă foarte dificilă de fizică politică. Cum putem avea deopotrivă echilibrul şi mişcarea – mişcarea cea mai liberă şi cea mai rapidă? Montesquieu invocă „mersul necesar al lucrurilor", în vreme ce scopul său în *Despre spiritul legilor* este să analizeze jocul complex al instituţiilor şi al normelor care face posibil acest amestec – acest mozaic – improbabil şi uluitor de stabilitate şi mişcare care este regimul nostru modern.[2] Pentru el, de altminteri, mersul necesar al lucrurilor ar conduce mai degrabă la despotism.

Că separaţia şi echilibrul puterilor nu conduc la imobilitate, aceasta nu e din cauza mersului necesar al lucrurilor, ci pentru că puterea – statul ca ansamblu al puterilor – e separată de societate. Statul suveran e destul de stabil, destul de fix, îndeajuns de sus, deasupra societăţii, pentru a-i putea lăsa liberi pe membrii societăţii, pentru a-i lăsa să facă ce vor.*

---

1. *De l'esprit des lois*, XI, 6 (*Despre spiritul legilor*, vol. I, trad. rom. cit., p. 204 – *n.t.*).
2. Stabilităţii extraordinare a Constituţiei americane îi răspunde mişcarea extraordinar de rapidă a vieţii americane.

* În original, *les laisser faire et les laisser passer* – trimitere la deviza liberalismului economic: *Laissez faire, laissez passer*, care încurajează libertatea comerţului şi neamestecul statului în relaţiile economice (*n.t.*).

Or, tocmai din cauza acestei libertăți, prin intermediul acestei libertăți își regăsesc cele două părți ale regimului mixt clasic ființa și jocul în regimul modern – revin în prim-plan cei puțini și cei mulți, lupta dintre clase. Atunci, dezbaterea despre justiție își regăsește în mod firesc argumentele pe care le desprinsese Aristotel: „Toată lumea este de acord că, în materie de distribuire, dreptatea constă în raportarea la un merit, dar nu toți înțeleg prin merit același lucru, ci democrații văd în el condiția liberă, oligarhii bogăția sau originea nobilă, aristocrații virtutea."[1]

Diferența față de cetatea greacă este, pe de o parte, că cei mulți se pot sprijini pe stat pentru a-și garanta sau spori partea, iar, pe de altă parte, că cei puțini pot profita de libertatea de a întreprinde și cea de a câștiga – și ea, garantată de stat –, pentru a deveni cât de bogați, cât de „inegali" vor și pot ei.

Nu numai mijlocirea statului sau separația statului de societatea civilă sunt cele care-i împiedică pe cei bogați și pe cei săraci din regimurile noastre să se încaiere, cum o făceau atât de des în cetățile antice. Roma a putut supraviețui mult timp dezechilibrului mereu renăscut al regimului mixt, pentru că extinderea teritorială permitea satisfacerea revendicărilor poporului, declanșate, cum ne-a explicat Cicero, de căderea regilor. Cum a supraviețuit regimul *nostru* mixt luptei de clasă chiar și după sfârșitul imperiilor coloniale, care, potrivit interpretării leniniste sau romane, îi ofereau un ultim răgaz înaintea autodistrugerii? Știm răspunsul: dacă regimul nostru mixt nu cade, în ciuda dezechilibrului său permanent, e pentru că el nu încetează să alerge, nu încetează să alerge după „creșterea" care-i permite să satisfacă mai mult sau mai puțin revendicările celor mulți fără a-i ucide sau fura pe cei bogați, ba chiar îngăduindu-le acestora din urmă să devină și mai bogați. Creșterea este această *cursă* care împiedică regimul nostru mixt să cadă.

Exploatarea naturii nu ne eliberează de politică, nu ne face să trecem de la guvernarea oamenilor la administrarea lucrurilor, așa cum nădăjduiau saint-simonienii. Tocmai regimul nostru, în dezechilibrul său creator, e cel care ne obligă – și ne face capabili – să transformăm natura.

Montesquieu, rezumând ceea ce numește „sistemul" romanilor, scrie că aceștia au fost „distrugători, ca să nu treacă drept cuceritori".[2] Cât despre noi, nu numai pentru a nu părea, dar și pentru a nu fi cuceritori

1. *Etica nicomahică*, V, 3, 1131a 25–29 (trad. rom. cit., p. 110 – *n.t.*).
2. *De l'esprit des lois*, XXI, 12 (*Despre spiritul legilor*, trad. rom. cit., vol. II, p. 62 – *n.t.*).

(ai altor oameni), ne-am angajat într-o cucerire a naturii care este tot mai distrugătoare. Dar cum să ne *demobilizăm* forţele când concentrarea şi mobilizarea lor sunt resortul oricărei dezvoltări moderne, resortul acestei noi Rome care a fost mai întâi Europa şi care este acum omenirea în mişcare?

III. IMPERIUL, BISERICA, NAȚIUNEA

1. Critica păgânismului

Politicul și religiosul

Dacă ești prea tânăr, nu judeci bine. Dacă ești prea bătrân, la fel. Dacă nu gândești destul asupra unui lucru sau dacă gândești prea mult asupra lui, te încăpățânezi, îți împui capul și nu poți găsi adevărul.
Dacă îți judeci opera imediat după ce ai făcut-o, ești pornit în contra ei, iar dacă trece prea multă vreme, nici nu te mai apropii de ea.
[Așa și cu tablourile văzute de prea departe și de prea aproape.] Numai unul singur este punctul stabil de la care putem privi un tablou. Celelalte sunt prea apropiate sau prea depărtate, prea sus sau prea jos.
Perspectiva hotărăște în arta picturii. Dar în [adevăr] și morală cine va hotărî?

Pascal, *Pensées*, fr. 19, ed. Le Guern[1]

Dar în adevăr și morală cine va hotărî? Când Pascal a scris ceea ce tocmai am citit, cetatea dispăruse de multă vreme și, odată cu cetatea, „perspectiva“ asupra cetății, care e și perspectiva cetății și care permite să vedem cele omenești potrivit unității lor, așadar cu o claritate demnă de invidiat. Anomalia de perspectivă sau incertitudinea, imprecizia perspectivei, despre care vorbește Pascal, ține în bună măsură de faptul că perspectivei cu privire la și despre cetatea vizibilă, cu privire la și despre ordinea politică propriu-zisă i s-a adăugat perspectiva cu privire la și despre o nouă cetate, o cetate nevăzută, ale cărei legi și obiceiuri sunt foarte diferite de cele ale cetății vizibile, și uneori opuse acestora, Cetatea lui Dumnezeu propusă de creștinism. Montesquieu a descris schimbarea produsă în cetatea antică de către religia creștină, dacă-mi pot îngădui acest rezumat, într-un mod care spune esențialul în puține cuvinte:

Cele mai multe dintre popoarele antice trăiau în guvernăminte al căror principiu era virtutea; și, atunci când aceasta era în plină forță, se săvârșeau acolo fapte cum nu mai vedem astăzi și care umplu de uimire sufletele noastre mici.

1. Pascal, *Cugetări*, trad. rom. de George Iancu Ghidu, Editura Științifică, București, 1992, pp. 143–144 (*n.t.*).

> Educația lor era superioară față de a noastră din încă un punct de vedere: ea nu era niciodată dezmințită. Epaminonda, în ultimul an al vieții sale, spunea, asculta, vedea, făcea aceleași lucruri ca și la vârsta la care începuse a fi instruit. Astăzi, noi primim trei educații diferite sau care se contrazic: cea a părinților noștri, cea a profesorilor noștri și cea a societății. Învățătura celei din urmă răstoarnă toate ideile primelor două. Aceasta se datorește, în oarecare măsură, contrastului care există la noi între îndatoririle religioase și cele lumești, lucru necunoscut la cei vechi.[1]

Se cuvine să păstrăm în minte și perplexitatea lui Pascal, și diagnosticul lui Montesquieu. Nu e sigur că am depășit-o realmente vreodată pe cea dintâi, sau motivele celei dintâi, fiindcă nu e sigur ca situația noastră să fi devenit fundamental diferită de cea care făcea obiectul diagnosticului lui Montesquieu. Nu că n-am fi încercat! Putem spune că cel puțin din secolul al XIII-lea sau de la începutul secolului al XIV-lea, de la *Monarhia* lui Dante, Europa este în căutarea unificării vieții omenești, astfel încât să depășească divizarea indusă de creștinism. Aceasta nu este interpretarea mea istorică personală. E însăși tema istoriei europene și reprezintă, mai ales, resortul construcției statului modern. Iată-l pe Hobbes, care, în aceeași perioadă ca Pascal, subliniază, ca și el, dificultatea de a ne orienta în lumea umană și de a găsi punctul de perspectivă din care s-o privim. Dar, în vreme ce Pascal își exprimă pur și simplu perplexitatea, Hobbes indică un rău tipic, căruia îi caută remediul:

> Guvernământul *temporal* și *spiritual* nu sunt decât două cuvinte introduse în lume pentru a face ca oamenii să vadă dublu și să se înșele cu privire la *suveranul lor legitim*.[2]

Oamenii văd dublu în lumea creștină, fiindcă sunt expuși acolo unei duble puteri. Pentru a pune un capăt acestei diplopii, cele două puteri trebuie reduse la unitate, dând suveranitate puterii temporale, singura care poate să fie putere în adevăratul sens al cuvântului și în chip legitim. După cum va spune Rousseau:

> Dintre toți autorii creștini, filozoful Hobbes e singurul care a văzut clar răul și leacul lui, singurul care a cutezat să propună unirea celor două capete ale vulturului, aducându-le pe amândouă într-o unitate politică, fără care niciodată un stat sau un guvernământ nu va fi bine constituit.[3]

---

1. *De l'esprit des lois*, IV, 4 (*Despre spiritul legilor*, trad. rom. cit., vol. I, p. 49 – *n.t.*).
2. *Leviathan*, cap. 39.
3. *Du contrat social*, IV, 8 (*Contractul social*, trad. rom. cit., pp. 244–254 – *n.t.*).

De fapt, corpurile politice europene s-au organizat în cele din urmă potrivit dorințelor lui Rousseau și conform proiectului lui Hobbes. Răul și-a găsit în cele din urmă leacul.

Lucrurile nu sunt totuși chiar simple, atât de simple ca un rău vindecat sau o problemă rezolvată. Nu există nici o îndoială că, tocmai pentru a o rezolva, Hobbes a tins să simplifice problema, transformând-o într-o simplă chestiune de putere: dualitatea, divizarea lumii umane, care este corupătoare, în orice caz demoralizantă, decurge din dualitatea puterilor temporală și spirituală; dacă suprimăm această dualitate, restabilim, în aceeași măsură, unitatea lumii umane sau a vieții omenești. Se poate oare supune lumea umană unui tratament atât de geometric sau aritmetic?

În primul rând, despre ce fel de unitate este vorba? Nu cetatea antică a fost restabilită, nici unitatea lumii lui Epaminonda. Unitatea greacă era *dată*; spre deosebire de ea, unitatea este aici *produsă* de o instituție special însărcinată s-o producă, statul suveran. Ca să nu menționăm decât această problemă, producerea acestei unități noi antrenează o nouă divizare, cea dintre stat și ceea ce vom numi societate civilă, dând un sens inedit acestei vechi expresii. Europenii n-au încetat, așadar, „să vadă dublu“. Iarăși, ei nu știu unde se află, sunt „pierduți“, dar într-un fel nou. Marx – „tânărul Marx“ – este cel care a descris această nouă divizare în modul cel mai incisiv:

> Acolo unde statul politic a ajuns la adevărata lui dezvoltare, omul duce nu numai în gândire, în conștiință, ci și în *realitate*, în *viață*, o viață dublă – cerească și pământească –, viața în *comunitatea politică*, unde se consideră ca o *ființă a comunității*, și viața în *societatea civilă*, unde acționează ca *persoană privată*.[1]

Ceea ce este deosebit de interesant pentru noi în analiza lui Marx este că el nu se mărginește să repereze o diviziune nouă, în jurul căreia se organizează viața politică modernă, el o caracterizează în termeni care trimit la împărțirea anterioară:

> În raport cu societatea civilă, statul politic este tot atât de spiritualist ca cerul față de pământ. El se află în aceeași opoziție față de ea, o învinge prin aceleași procedee prin care și religia învinge mărginirea lumii profane, adică prin aceea că, la rândul său, trebuie să recunoască societatea civilă, s-o restabilească și să se lase dominat de ea.[2]

Astfel, noua divizare depășește divizarea anterioară deplasând-o și, într-un anume fel, repetând-o. Marx nu considera că noua divizare e mai

1. *Contribuții la problema evreiască*, trad. rom. cit., p. 390 (*n.t.*).
2. *Ibid.* (*n.t.*).

suportabilă decât cea veche: oamenii n-ar mai avea linişte până ce n-ar depăşi-o, instituind un tip de asociere în care s-ar înscrie fără să fie divizaţi sau alienaţi. Am putea spune că Marx reia gestul lui Hobbes: acolo unde găseşte divizarea, vrea să producă unitatea. A avut mai puţin noroc decât Hobbes în conceperea instrumentului menit să producă această unitate. În vreme ce statul suveran s-a dovedit de o eficacitate impresionantă în domesticirea puterii spirituale, organizaţia politică a muncitorilor, partidul comunist, n-a reuşit să reunească statul politic şi societatea civilă decât sub forma mincinoasă şi violentă a unui regim totalitar. Oricare ar fi destinul marxismului, faptul că viaţa noastră politică şi socială continuă să se organizeze în jurul acestei împărţiri pe care Marx a caracterizat-o într-un fel atât de frapant şi care nu încetează să ne tulbure, chiar dacă am renunţat să mai încercăm s-o depăşim, sugerează că diviziunea veche nu e doar un lucru vechi, sau perimat, că ea continuă să acţioneze şi să lucreze în straturile profunde ale existenţei noastre politice.

Aşa cum am sugerat deja, problema originară nu poate fi pur şi simplu redusă la o problemă de putere, chiar dacă principiul eficacităţii incontestabile a soluţiilor politice moderne constă într-o înţelegere a vieţii politice în termeni de putere. Dar dacă interpretarea vieţii politice în termeni de putere anunţă, pregăteşte şi facilitează soluţionarea problemelor politice prin intermediul unui anumit dispozitiv al puterii – putere suverană, echilibru, distribuţie sau separaţie a puterilor etc. –, această înţelegere mecanică a fenomenelor comportă o simplificare pe care trebuie s-o evaluăm corect. Montesquieu însuşi, aşa cum am văzut, Montesquieu care, dintre toţi autorii moderni, a contribuit cel mai mult la felul în care înţelegem viaţa politică, în special aceea din regimurile libere, ca pe o mecanică a puterilor, când descrie divizarea interioară care afectează naţiunile moderne sau creştine, nu foloseşte nici o clipă termenul putere. El vorbeşte de educaţii diferite sau contrare, de idei care răstoarnă alte idei, de angajamente care se află în contrast cu alte angajamente. Toate acestea sunt desigur afectate de remanierea hobbesiană care dă monopolul puterii legitime statului laic sau profan, dar transformarea politică nu aboleşte divizarea internă a felurilor de educaţie, a ideilor, a angajamentelor pe care, dimpotrivă, o presupune. Ea vrea doar să prevină sau să limiteze efectele ei politice directe.

Divizarea subzistă, dar, cum fiecare dintre cele două angajamente ale sufletului este împiedicat în manifestările sale şi atins curând în vitalitatea sa, ea nu mai este recognoscibilă, iar observatorii pot crede că divizarea introdusă de religie aparţine trecutului. Trebuie remarcat că statul modern reprimă aproape în mod egal cele două mişcări divergente

ale sufletului: nu numai că circumscrie sever exprimarea publică a convingerilor şi a afectelor religioase – religia este de acum înainte, în bună parte, un lucru privat –, dar el face imposibilă – este astfel organizat, încât să facă imposibilă – „libertatea antică", adică exprimarea directă a angajamentelor civice: cetăţenii nu pot acţiona decât prin reprezentanţii lor. Statul modern se bazează astfel pe reprimarea – în orice caz, pe frustrarea – celor două cele mai puternice afecte umane, interesul pasionat pentru această lume, aşa cum se exprimă el în participarea activă la binele comun, pe de o parte, şi interesul entuziast pentru etern şi infinit, aşa cum se exprimă el în postularea unei alte lumi şi participarea la o comunitate de credinţă, pe de altă parte. Am mai spus, când aceste două mişcări fundamentale ale sufletului sunt reprimate sau frustrate, el nu se mai recunoaşte pe sine, iar observatorii consideră atunci că am intrat într-o eră deopotrivă postcivică şi postcreştină.

Poate că au dreptate, de vreme ce atonia „pasiunilor" civice şi a afectelor religioase pare incontestabilă, cel puţin în Europa. Nu trebuie totuşi să uităm că, în ciuda proliferării instrumentelor cunoaşterii sociale, a fineţii tot mai mari a tehnicilor statistice, societăţile noastre sunt foarte greu de observat şi poate printre cele mai opace care au existat vreodată, din cauza structurii – a regimului politic – pe care am menţionat-o: exprimarea anumitor afecte fundamentale e aici sistematic reprimată sau frustrată. Prin urmare, starea sufletelor, dacă pot folosi această expresie, e deosebit de indecisă în societatea noastră. Instrumentul cel mai fin pentru a descrie şi analiza starea sufletelor într-o ţară ca Franţa a fost, în mod tradiţional, literatura. Dar aceasta e şi ea afectată de timiditatea şi indecizia care pătrund în viaţa socială şi personală. Nu putem decât regreta epoca în care literatura oferea accesul cel mai direct la metabolismul intim al vieţii colective, dându-i analiza cea mai fină.

Era şi – sau mai ales – cazul la începuturile regimului modern, când corpurile noastre politice au luat forma pe care au păstrat-o până în ziua de astăzi. Ceea ce am numit timiditatea sau indecizia sufletelor a fost atunci perceput cu o claritate de care am devenit incapabili. Înţelegem că există o dificultate intrinsecă în a surprinde limpede un fenomen care se caracterizează prin indecizie sau stare nesigură. Chateaubriand l-a descris într-un fel de neuitat sub numele de *vague des passions* „starea nelămurită a pasiunilor".[1] El tratează despre aceasta într-un succint

1. „[...] Această descoperire a Stării Nelămurite a Pasiunilor căreia toată literatura modernă îi este tributară" (Charles Du Bos, *Approximations*, Fayard, Paris, 1965 [1922], p. 412).

capitol din *Geniul creştinismului* care poartă acest titlu,[1] capitol foarte scurt, dar care introducea iniţial povestirea intitulată *René*, ilustrare şi desfăşurare a ideii conţinute în capitol. Să lăsăm deoparte povestirea şi să ne rezumăm la descrierea abstractă sau generală:

> Ne rămâne să discutăm despre o stare de spirit care, în opinia noastră, nu a fost îndeajuns studiată până acum: acea stare care precedă evoluţia pasiunilor, atunci când facultăţile noastre, proaspete, active, neştirbite, dar interiorizate, nu s-au exercitat decât asupra lor însele, fără ţel şi fără obiect. Cu cât popoarele se civilizează, cu atât această stare nelămurită a pasiunilor se accentuează; pentru că se întâmplă atunci un lucru foarte trist: numărul mare de exemple pe care îl avem la îndemână, mulţimea cărţilor care se ocupă de om şi de sentimentele sale oferă cunoştinţe în lipsa experienţei. [...] Imaginaţia e bogată, abundentă şi minunată; existenţa săracă, searbădă şi dezamăgită. Cu o inimă plină trăim într-o lume goală [...].[2]

Stilul lui Chateaubriand nu e desigur cel al unui sociolog contemporan, dar ne recunoaştem fără nici o greutate în această descriere care se vrea, în fond, ştiinţifică – Chateaubriand îşi propune să „studieze" o „stare" a sufletului –, sau cel puţin să asocieze această descriere propriei noastre experienţe. Mă voi mărgini să subliniez trăsătura cea mai frapantă.

Fenomenul analizat asociază tinereţea indivizilor şi vechimea civilizaţiei; el îi priveşte pe tinerii indivizi ai unei civilizaţii bătrâne. Este poate pentru prima oară când „tinereţea", în sensul pe care-l dăm astăzi acestui termen, devine un element sau un parametru determinant al situaţiei colective. Condiţia şi afectele proprii tinereţii sunt cele care marchează viaţa comună a tuturor. Tinereţea înţeleasă ca maturitate a facultăţilor, dar a unor facultăţi care încă nu şi-au aflat obiectul. Inclusiv, bineînţeles – lucru limpede evidenţiat de Chateaubriand –, tinereţea înţeleasă ca maturitate sexuală neangajată încă într-o „relaţie durabilă", cum spunem astăzi. Această tinereţe plină de dorinţe şi disponibilă e confruntată cu o multitudine de cărţi şi de exemple care, ca să spunem aşa, îi saturează imaginaţia. Disponibilităţii pline de dorinţe implicată de vârstă i se adaugă deci perplexitatea indusă de inflaţia referinţelor. Vedem că saturarea imaginaţiei juvenile de amestecul „referinţelor culturale" n-a aşteptat mijloacele contemporane de comunicare pentru a-şi face simţite efectele. Inimă plină de dorinţe şi vidă, imaginaţie sufocată

1. Capitolul IX al cărţii a treia din partea a II-a.

2. *Ibid.* (citatele în limba română sunt preluate din Chateaubriand, *Geniul creştinismului*, trad. rom. de Marina Vazaca, Editura Anastasia, Bucureşti, 1998, pp. 142–144 – *n.t.*).

de mulțimea imaginilor, perplexitate – efectul tuturor acestora e paralizia, sau mai degrabă o energie întoarsă împotriva ei înseşi: „[...] inima se întoarce şi se răsuceşte într-o sută de feluri, pentru a folosi resurse pe care le simte inutile."

Chateaubriand notează mai apoi: „Anticii au cunoscut prea puțin această neliniște tainică, această animozitate a pasiunilor înăbuşite care clocotesc laolaltă: o intensă existență politică, întrecerile [din palestră] şi de pe Câmpul lui Marte, activitățile din Forum şi din piața publică le umpleau timpul şi nu lăsau nici un loc mâhnirii sufleteşti." Chateaubriand execută astfel primul acord al unei muzici pe care Constant o va orchestra puțin mai târziu şi căreia-i va da numele său: viața Anticilor fiind o viață plină de acțiune, în sensul complet al termenului şi implicând starea de fericire corespunzătoare, nu cunoaşte incertitudinile vieții Modernilor, care este într-o măsură mult mai mare o viață de „reflecție", inclusiv şi în primul rând viața lor politică, fondată pe „reprezentare".

Ceilalți doi factori care contribuie la starea sufletească pe care Chateaubriand se străduieşte s-o descrie sunt participarea bărbaților la „societatea femeilor" – din pricina cărora caracterul bărbaților „devine mai puțin hotărât" – şi influența creştinismului. Legat de acest ultim factor, nu e vorba de creştinism ca Biserică, instituție sacramentală, de creştinism în forța sa, ci de un fel de refracție a creştinismului,[1] refracție afectivă sub forma unui anumit „dezgust față de cele ale vieții", a unei „impresii de tristețe", chiar „cu o umbră de mizantropie". Sentimente care fac sufletele ce le încearcă „străine în mijlocul oamenilor". Chateaubriand încheie astfel acest capitol: „Atunci s-a văzut născându-se vinovata melancolie care se iscă în mijlocul pasiunilor, când pasiunile acestea, fără obiect, se mistuie de la sine într-o inimă însingurată."

Suntem oare pradă acestei „vinovate melancolii" despre care vorbeşte Chateaubriand? Trăsătura pare cu atât mai excesivă, cu cât nimic, pentru noi, n-ar putea să fie cu adevărat „vinovat".[2] Dar dacă, între Chateaubriand şi noi, culoarea sufletelor s-a putut schimba, „starea" lor rămâne determinată de aceiaşi factori, adică de absența celor două „obiecte" majore care sunt o „intensă existență politică" şi o viață religioasă lipsită de timiditate, absența lor, sau mai degrabă prezența lor sub formă de urme, urme demoralizatoare ale unor posibilități de viață pe care ne simțim în acelaşi timp incapabili să le îmbrățişăm şi să le uităm. Bântuiți

1. Creştinismul nu mai e prezent prin el însuşi, în forța sa, ci în slăbiciunea sa, redus la umbra pe care o aruncă asupra vieții oamenilor.

2. Îndemnul pe care-l auzim cel mai adesea este: „Nu vă simțiți vinovați!"

deopotrivă de forum şi de mănăstire, incapabili de angajamente civice, ca şi de angajamente religioase, indivizii sunt moralmente imobilizați de această divizare care a fost de mult timp depăşită politic. Divizare care nu mai este explicit dureroasă cum era pentru Chateaubriand şi Constant. Insensibilitatea noastră – sau caracterul surd al durerii noastre care nu mai este decât tulburare – e ceea ce ne distinge de romantici.[1] Acolo unde romanticii se socoteau „vinovați" pentru incapacitatea lor de a alege şi acționa, noi revendicăm „dreptul" nostru nelimitat de a alege, adică de a nu alege. Şi, cu o condescendență colorată de invidie, lăsăm acțiunea popoarelor capabile încă de acțiune.

Scopul acestei ultime serii de remarci nu era să ofere o descriere a situației noastre politice, morale sau spirituale. Doar să sugereze că „leacul" elaborat de Hobbes şi recomandat de Rousseau, dacă a vindecat cu adevărat „răul" divizării celor două puteri, a mascat mai degrabă decât a rezolvat problema care se află la baza acestei divizări, şi anume divizarea celor două Cetăți.

Am descris, până acum, în mod incomplet dispozitivul politic care vindecă răul divizării celor două puteri mascând problema divizării celor două Cetăți. Am analizat doar unificarea corpului colectiv de către statul suveran ce monopolizează puterea legitimă – momentul cu adevărat prim al unității –, lăsând deoparte al doilea moment, momentul dualității şi divizării, cel al separației dintre Biserică şi stat, dintre religios şi politic. Unitatea statului suveran, plus separația dintre Biserică şi stat, aceasta e pentru noi soluția completă a problemei celor două Cetăți. Observațiile precedente ne-au sensibilizat totuşi față de o dificultate: fiindcă statul suveran circumscrie sever exprimarea publică a convingerilor şi sentimentelor religioase, libertatea Bisericii separate de stat, libertate reală, va fi totodată libertatea unei asocieri subordonate în stat, sau, mai concret, a unei asocieri independente, dar intimidate de stat. Prin urmare, noțiunea de separație are ceva înşelător, în măsura în care condiția Bisericii, sau în general a asocierii religioase, este determinată de locul său în dispozitivul politic: asocierea religioasă este într-un sens separată de stat, dar într-un dispozitiv determinat de suveranitatea statului. Biserica şi statul nu au câtuşi de puțin acelaşi statut.

Regimul separației, cu toate avantajele sale, are inconvenientul că natura asocierii religioase devine astfel în mod necesar foarte neclară.

1. Romanticii, prin „poezia", prin „stilul" lor, înțeleg să redea vraja lumii, pe care o simt dureros privată de vrajă. Noi nu credem că această redare a vrajei e posibilă. Suntem romantici dezamăgiți sau descurajați.

Atenția se îndreaptă, în primul rând, asupra individului și drepturilor sale, pe care le garantează statul laic și neutru. Situația contradictorie, „situația imposibilă" a Bisericii – independență și supunere – nu este percepută – oricum, nu e percepută ca problemă –, fiindcă pare consecința logică a principiului care guvernează ordinea noastră politică: finalitatea, rațiunea de a fi a statului este să garanteze drepturile și libertățile indivizilor, inclusiv libertatea de opinie, care include libertatea religioasă. Libertatea și supunerea Bisericii sunt dubla consecință a acestui principiu: creștinii sunt liberi să fie creștini, dar nu sunt deloc autorizați să impună propriile vederi celorlalți, care sunt liberi să nu fie creștini. Totul este în regulă, dar perspectiva care se află la baza dispozitivului este că Biserica, asocierea religioasă, reprezintă o adunare de indivizi care au asemenea opinii. Or, tocmai aceasta e perspectiva statului, în orice caz a doctrinei statului, asupra Bisericii, nu cea a Bisericii asupra ei înseși. Aceasta se socotește nu ca o formă de asociere printre altele într-o societate înglobantă al cărei „pluralism" este garantat și apărat de stat, ci ca o societate completă, care-și are principiul în ea însăși și a cărei finalitate are cu mult mai mare importanță decât cea a oricărei alte societăți – ea se consideră drept *respublica perfecta*, a cărei independență nu e doar funcțională, ci ontologică, și care nu poate fi, așadar, subordonată nici unei alte instanțe sau instituții, inclusiv statul laic. În acest sens, subordonarea Bisericii față de statul suveran este o aparență cu care Biserica e de acord, sau e forțată de fie de acord, dar care estompează adevărata ei natură de societate completă.

Se cuvine să adăugăm că estomparea produsă de statul suveran nu afectează doar Biserica. Ea privește – deși în alt mod – și societatea politică însăși. Statul o face să apară și pe aceasta din urmă ca pe o adunare de indivizi ale căror drepturi le garantează. Statul e, într-un sens, separat – abstras – de națiune, așa cum e separat de Biserică. Dovadă că o națiune majoritar creștină poate fi guvernată de un stat riguros laic.

Statul, care este marele instrument al politicii moderne, pentru că-i orânduiește pe indivizi – instituie ordinea indivizilor –, este și marele obstacol în fața propriei noastre înțelegeri, pentru că maschează sau deformează corpurile colective – „cetățile" – ai căror indivizi îi sunt membri. El se interpune între noi și noi înșine; el împiedică – după cum, în același timp, mijlocește – relația noastră cu cetățile din care facem parte – Biserica și națiunea.

Cetatea greacă era nemijlocit politică. Ea se conducea direct ea însăși ca o comunitate concretă, fără stat sau guvernământ, doar prin magistraturi.

Ea era suficient de *una* prin ea însăși, ca să se poată lipsi – sau să aibă măcar idee – de un stat sau un guvernământ *unul*.

De-a lungul istoriei europene, nevoia unității explicite și abstracte – cele două trăsături ale unității statului – devine tot mai puternică și hotărâtoare.[1] Vectorul istoriei politice a Europei este victoria monarhiei în sensul propriu al termenului. Dar, atâta vreme cât durează Vechiul Regim, sau „feudalitatea“, statul nu reușește să se detașeze, să se abstragă cu totul din societate.[2]

Trebuia așteptată Revoluția Franceză – să lăsăm deoparte episodul englez și american! – ca să apară statul politic perfect (*der vollendete politische Staat*) despre care vorbește Marx, statul politic care și-a atins dezvoltarea veritabilă (*seine wahre Ausbildung*). El este noul cer al unui nou pământ. El aduce cu sine un punct de vedere care nu se confundă cu al nici unei comunități concrete, fiindcă orânduiește indivizii, nu comunitățile – sau orânduiește comunitățile, orânduindu-i pe indivizi. Dacă statul a fost mereu criticat, radicalitatea acestei separații și amploarea consecințelor sale n-au fost decât rareori măsurate, pentru că, în ciuda abstracțiunii sale, părea să se confunde până la urmă cu o comunitate concretă, cea a națiunii. Astăzi, odată cu dezvoltarea unei organizări politice europene, observăm cum punctul de vedere al statului se detașează în mod explicit de punctele de vedere naționale și, de fapt, de orice punct de vedere colectiv. Astfel că putem privi cu invidie starea de divizare care a motivat eforturile speculative ale lui Hobbes și, continuând în veacul al XVIII-lea, tonul indignat al lui Rousseau. Condiția noastră de percepție, dacă pot spune astfel, sau de cunoaștere socială, este mult mai puțin favorabilă. Efortul de a depăși prima divizare a generat noi divizări și a devenit el însuși un principiu de separare care s-a răspândit în toate aspectele vieții. Statul a intermediat între toate comunitățile – Biserică, națiune, clase, familii. Unificatorul tuturor este în același timp divizorul fiecăreia, perspectiva fiecăreia împărțindu-se de acum înainte între perspectiva proprie și perspectiva statului. Ceea ce face ca viața noastră exterioară să fie mai ordonată și mai ușoară este și ceea ce ne face mai dificilă autocunoașterea.

Jocul atât de complex, propriu Europei sau Occidentului, al divizărilor, unificărilor și redivizărilor a fost, în bună parte, provocat de

---

1. Ea rezultă din dispariția ireversibilă a unității concrete a cetății. Am văzut în a doua parte cum Cicero, în *De re publica*, se află în căutarea unei figuri regale – a unui *princeps* – capabile să restaureze ordinea civică.

2. Am putea spune: sfârșitul regalității – mereu concretă – era un prealabil necesar stabilirii monarhiei.

apariția unei asocieri umane, a unei societăți de un gen inedit: Biserica. E necesar să pătrundem din nou natura originară a acesteia, care, la capătul provizoriu al atâtor transformări, atât de profunde, e foarte schimbată și, deopotrivă, recognoscibilă. Suntem animați aici de un interes pentru politic, nu pentru religie. Ne angajăm într-un exercițiu destinat să surprindă, în cazul acestei societăți atât de particulare care este Biserica, ordinea politică independent de punctul de vedere al statului – sau de punctul de vedere individualist, fiindcă este același –, deci pentru a înțelege asocierea politică sau religioasă care atare sau pornind de la ea însăși, și nu ca pe o adunare de indivizi care-și pun în valoare interesele și opiniile.[1]

Or, tocmai, când abordăm o problemă care se referă într-un fel la religie, o chestiune în care religia e implicată în vreun fel sau altul, ne apare imediat în prim-plan, ca o evidență, *separația* necesară a politicului și religiosului. Evidența separației. Vom spune, de pildă: problema cu islamul este că nu separă politicul de religios. Este o evidență practică, în sensul că, pentru noi, separația este evident bună – un regim care separă politicul de religios este un regim bun. Este, de asemenea, o evidență teoretică, în sensul că, pentru noi, politicul și religiosul sunt „lucruri care, prin natura lor, sunt separate".[2]

Să ne oprim o clipă asupra acestei „evidențe", asupra acestui sentiment de evidență și asupra consecințelor pe care le antrenează. Avem o idee clară și distinctă, cea a separației. Lucrurile care sunt astfel separate sunt, comparativ, vagi. Ce este politicul? Ce este religiosul? Adevărul este că nu ne punem întrebarea. Noi *știm* că e bine să le separăm, căci sunt, prin natură, separate. Știm că e bine să separăm două lucruri a căror natură n-o cunoaștem sau, în orice caz, a căror natură nu ne străduim s-o cunoaștem mai îndeaproape.

Vedem capcana pe care am construit-o cu grijă și în care cădem inevitabil. Nu percepem caracterul mutilat, sau dezechilibrat, al percepției noastre, al „inteligenței" noastre, fiindcă ea pare să se confunde cu mișcarea însăși a rațiunii, care este să distingă și, în aceeași măsură, să separe. Rațiunea este, ca să spunem așa, conținută în cifra 2: ea discerne că aceste două lucruri sunt distincte, sau că unul îl implică pe celălalt; ea distinge efectul de cauză etc. Rațiunea e satisfăcută să distingă, să separe. Rațiunea satisfăcută nu merge mai departe. Noțiunea de separație ne satisface rațiunea, care nu simte nevoia să meargă mai departe. Astfel, ideea

1. În acest sens, suntem fideli inspirației originare a sociologiei.

2. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, XIX, 21 (*Despre spiritul legilor*, trad. rom. cit., vol. I, p. 387 – *n.t.*).

separației necesare a politicului și a religiosului separă rațiunea noastră deopotrivă de politic și de religios: ele nu pot deveni pentru ea ceea ce trebuie gândit.

Ce se întâmplă când ceea ce trebuie gândit, obiectul pe care încercăm să-l înțelegem, este o situație sau un regim politico-religios, sau teologico-politic, care ignoră separația? Fiindcă gândim pornind de la separație, de la evidența separației, vom ajunge în situația de a caracteriza sau defini în mod necesar această situație, acest regim, prin negarea separației. Le vom defini în mod necesar prin *confuzia* politicului și a religiosului. Pentru noi, cei care ignoră separația „confundă lucruri care, prin natura lor, sunt separate". Ei comit o eroare intelectuală pe care *noi* nu o comitem. Principiul separației își desfășoară astfel forța: el se dublează prin separația dintre *noi* care separăm și *ei* care confundă – spun în treacăt: așa cum sublinia Péguy, principiile rațiunii analitice moderne ne separă de „toate civilizațiile anterioare" și, aș adăuga, de toate civilizațiile exterioare Occidentului. Acest sentiment de superioritate în care ne plasează dublarea separației pe care tocmai am menționat-o nu ne incită, evident, să studiem cu multă grijă situația, regimul marcat de o asemenea „confuzie".

Întâlnim totuși o dificultate, dacă mergem cât de puțin mai departe cu această întrebare. Din ce cauză ceilalți – „cei anteriori" și „cei exteriori" – ar confunda „lucruri care, *prin natura lor*, sunt separate"? Evidența separației ne împiedică să recunoaștem caracterul foarte puțin plauzibil, în orice caz foarte obscur, al afirmației noastre. Ca să confunzi „lucruri care, prin natura lor, sunt separate", trebuie s-o faci cu adevărat deliberat! De ce? Cum? Dificultatea e pusă cât se poate de frapant în lumină la Montesquieu, care este marele gânditor al separației, în toate sensurile acestui termen – analitic și instituțional. El scrie că doar „niște întocmiri tare neobișnuite amestecă astfel lucruri care, prin natura lor, sunt separate".[1] Exemplele pe care le dă în acest context sunt în special cele ale spartanilor și ale chinezilor. Asta înseamnă totuși multă lume și, mai ales, multe lumi – lumi foarte diferite. Lumea anterioară a cetății grecești, care are cel mai mare prestigiu politic; lumea exterioară Europei, care are cea mai mare vechime, bogăție și putere. A vorbi pur și simplu de „întocmiri neobișnuite" înseamnă a folosi cabluri foarte subțiri pentru a ridica blocuri de piatră foarte grele.

Dar să vedem puțin mai îndeaproape felul în care Montesquieu descrie aceste „întocmiri neobișnuite" ce „amestecă astfel lucruri care,

1. *Ibid.*

prin natura lor, sunt separate" – în special, felul cum descrie el cetatea greacă. Suntem confruntați cu două reprezentări sau imagini care cu greu ar putea fi mai diferite. Pe de o parte, așa cum am văzut, educația niciodată dezmințită a lui Epaminonda care „în ultimul an al vieții sale, spunea, asculta, vedea, făcea aceleași lucruri ca și la vârsta la care începuse a fi instruit".[1] O impresie de perfectă unitate și continuitate. De seninătate și fericire. Pe de altă parte, iată felul în care Montesquieu descrie faptele lui Licurg:

> Lycurg, îmbinând furtișagul cu spiritul de dreptate, cea mai cruntă robie cu cel mai înalt grad de libertate, cele mai crude sentimente cu cea mai mare moderație, a dat trăinicie cetății sale. S-a părut că o lipsește de toate resursele, de meșteșuguri, de negoț, de bani, de zidurile cetății; omul avea râvnă, dar nu nădăjduia în îmbunătățirea situației sale; el avea simțămintele naturale, fără a fi însă nici copil, nici soț, nici tată; castității i se răpea însăși pudoarea. Totuși, pe aceste căi a fost condusă Sparta spre mărire și glorie [...].[2]

A spune că Licurg „amestecă lucruri care, prin natura lor, sunt separate" sau că îmbină „toate virtuțile" e prea puțin: dacă dăm crezare acestui tablou, constatăm că pune necugetat laolaltă lucruri care, prin natura lor, sunt opuse. Este același fenomen, dar imaginii de fericită unitate și continuitate care se crea în jurul numelui lui Epaminonda îi urmează, când e vorba de Licurg, o imagine de violență, de contradicție voluntară, de monstruozitate. Nu numai că aceste două imagini nu merg împreună, dar contrastează la maximum. Puterea separatoare a separației acționează și se impune în imaginea însăși a cetății care nu separă, ci contopește: aceasta e unitate și seninătate și, deopotrivă, contradicție violentă și contorsionată.

Vedem că, dacă urmăm până la capăt logica ideii separației, ea ne conduce la un fel de distrugere a obiectului, care se fisurează în imagini incompatibile. Cum să scăpăm de fatalitatea distrugerii analitice?

Montesquieu pleacă de la separație: este ordinea politică și științifică modernă. Pentru a aprecia ceea ce este exterior acestei ordini, el îl definește drept confuzie sau violență. Asta înseamnă a defini obiectul de studiat într-un fel care pune capăt cercetării. Ideea clară a separației ne conduce dinaintea a ceea ce e obscur și ne lasă acolo. Nu în felul acesta putem înțelege cetatea greacă, și nici vreo altă cetate. Trebuie să procedăm altfel.

---

1. *De l'esprit des lois*, IV, 4 (*Despre spiritul legilor*, trad. rom. cit., vol. I, p. 49 – *n.t.*).
2. *Ibid.*, IV, 6 (trad. rom. cit., pp. 50–51 – *n.t.*).

Suntem ispitiţi sau predispuşi s-o apucăm pe drumul invers, opunând pur şi simplu demersului analitic – ce determină fisurarea şi, în acelaşi timp, „zdrobeşte" obiectul – un demers explicit şi emfatic de sinteză, care-i afirmă mândra unitate. E ispita sau predispoziţia propriu-zis „reacţionară". În cazul care ne preocupă, ea constă în a spune că cetatea nu este nicidecum o unitate confuză sau violentă, ci, dimpotrivă, o „frumoasă totalitate". Asta înseamnă a spune contrariul a ceea ce afirmă raţiunea analitică – obiectul e, de astă dată, frumos –, dar şi a spune exact acelaşi lucru: cetatea este o totalitate ale cărei elemente sunt „contopite". Raţiunea analitică şi protestul împotriva raţiunii analitice spun sau exprimă acelaşi lucru: cetatea refuză să se supună raţiunii analitice. Dar, în vreme ce raţiunea analitică pătrunde acolo violent, pentru a-i dezvălui violenţa, protestul „reacţionar" respinge violent raţiunea analitică, opunându-i integritatea intangibilă a cetăţii.

Esenţial e deci să evităm din capul locului violenţa analizei. În cazul care ne preocupă – pe cea a separaţiei, sau a evidenţei separaţiei. Trebuie să pornim de la cetatea care nu cunoaşte separaţia, fără să socotim că această „necunoaştere" e o lipsă sau că ea ascunde confuzie şi violenţă. E singurul mod de a ne „deplasa centrul" Pentru a scăpa de evidenţa separaţiei, trebuie să pornim nu de la cetate, unde politic şi religie sunt „contopite", ci de la cetatea care este deopotrivă politică şi religioasă – de la cetatea care este deopotrivă comunitate politică şi comunitate religioasă. Tot despre cetatea antică e vorba, dar privită nu drept cetate care împiedică sau reprimă o separaţie ce ar trebui să se afle acolo, ci drept comunitate care este inseparabil politică şi religioasă. Dacă pornim de la fenomenele cetăţii antice văzută drept comunitate inseparabil politică şi religioasă, în care zeii sunt zeii cetăţii, observăm că, acolo unde raţiunea analitică vedea ideea clară a separaţiei, întâlnim în mod necesar sau natural noţiunea obscură de comunitate. Dacă ceea ce numim politic şi ceea ce numim religios apar ca două aspecte ale fenomenului comunităţii, începem să scăpăm de alternativa în care ne închide raţiunea analitică – sau separaţia, sau confuzia violentă – şi putem avea în vedere drept cazuri în egală măsură posibile sau în egală măsură „naturale" nediferenţierea comunităţii politice şi a comunităţii religioase, pe de o parte, şi separaţia lor, pe de altă parte. Singura ipoteză implicată de demersul nostru e cea a plasticităţii naturii noastre comunitare, care pare cel puţin o ipoteză plauzibilă.

Despre cetatea antică, nu voi vorbi mai mult. Am analizat-o pe îndelete în prima parte a acestei cărţi. Aici, se punea doar problema de a scoate în evidenţă limitele a ceea ce poate înfăptui raţiunea analitică şi

de a deschide o altă perspectivă. Se punea desigur şi problema de a prezenta cetatea antică drept un tip, cel al comunităţii politice care este inseparabil comunitate religioasă, pentru că zeii de acolo sunt zeii cetăţii.

Apare imediat o ambiguitate. În cazul în care cele două comunităţi sunt nediferenţiate, sau sunt *una şi aceeaşi*, oare comunitatea politică este şi comunitate religioasă, sau comunitatea religioasă este şi comunitate politică? Am putea spune că e totuna, pentru că, în ambele cazuri, cele două sunt una şi aceeaşi comunitate. Dar identitatea poate fi parcursă în două sensuri, iar asta constituie o diferenţă logică sau noţională. Bineînţeles, nu putem separa aceste consideraţii de experienţa istorică ce ne prezintă exemple reale ale acestor două posibilităţi logice. Cetatea antică – unde zeii sunt zeii *cetăţii* – este un exemplu al celui dintâi tip. Cât despre al doilea tip – în care comunitatea religioasă este şi comunitate politică –, nu există, de fapt, decât unul în zona euro-mediteraneeană înainte de dezvoltarea creştinismului şi a islamului: comunitatea evreilor definită ca popor *al lui Dumnezeu*.

În experienţa iudaică, poporul ajunge să fie comunitate ca popor, este produs ca popor prin planul iubitor, prevăzător şi generos – de către Providenţă – al unicului Dumnezeu. Dacă, în experienţa greacă, comunitatea politică se află pe primul plan, iar zeii sunt mai mulţi (numărul lor este, de fapt, nedefinit), în experienţa iudaică, Dumnezeu, ca unicul, singurul Dumnezeu adevărat, este cel dintâi, şi tocmai ca urmare a acestei unicităţi a lui Dumnezeu poporul, poporul lui, este unic, adică „preferat“ sau „ales“. El este ales printre „neamuri“.[1] Fiind unic printre neamuri, el e separat de ele prin „gardul Torei“ – Legea care-l separă şi care pretinde de la el separarea.

Aceste remarci sunt foarte sumare, dar vedem imediat ce are în comun propunerea creştină cu cea evreiască: asocierea sau comuniunea religioasă este produsul iniţiativei unui singur Dumnezeu adevărat, al aceluiaşi singur Dumnezeu adevărat care caută legământul cu oamenii şi formează, în consecinţă, o comunitate unică, distinctă de toate celelalte şi îndeosebi de nenumăratele corpuri politice. În acest sens, sau în această măsură, comuniunea creştină este făcută după modelul iudaic. Cu următoarea diferenţă: comuniunea creştină nu constituie un popor vizibil circumscris printre nenumăratele popoare, ci, dimpotrivă, tinde să cuprindă toate neamurile – Pavel, abandonând Sinagoga pentru a deveni creştin, se face „apostol al neamurilor“. Desigur, Biserica este vizibilă, dar este într-o şi mai mare măsură invizibilă: aşa cum va sublinia Augustin, unii

1. Exodul 15, 13–18 şi 19, 2–8.

dintre cei care sunt vizibil în afară şi chiar o persecută se vor afla printre aleşi, şi în aceste sens îi aparţin deja, în chip invizibil;[1] unii dintre cei care au parte în mod vizibil de sacramentele ei vor fi printre cei respinşi şi, în acest sens, îi sunt deja, în chip invizibil, străini. Dincolo de pluralitatea vizibilă a neamurilor fără de număr există o dualitate invizibilă, dualitatea dintre oamenii animaţi de iubirea de sine şi cei animaţi de iubirea de Dumnezeu: „Astfel, două iubiri au făcut două cetăţi, iubirea de sine până la dispreţuirea lui Dumnezeu a făcut cetatea pământească, iar iubirea de Dumnezeu până la dispreţul faţă de sine a făcut cetatea cerească."[2] Dincolo de pluralitatea vizibilă a neamurilor fără de număr există, în esenţă, două cetăţi, Cetatea pământească şi Cetatea cerească, Cetatea oamenilor şi Cetatea lui Dumnezeu: ele formează subiectul marelui tratat al lui Augustin.

Despre Cetatea lui Dumnezeu *de Augustin*

Am menţionat rapid ce are în comun creştinismul cu experienţa iudaică – şi anume ideea unui Legământ strâns, intim chiar, între Dumnezeu şi făpturile sale – şi ce le distinge: în vreme ce poporul evreu îşi dă silinţa să se separe de neamuri, Biserica se străduieşte să le convertească. Or, proiectul creştin, dacă pot spune astfel, se desfăşoară într-o lume în care „neamurile", toate – sau aproape toate – neamurile erau deja reunite *politic* în cadrul Imperiului Roman. Astfel, Biserica creştină, oricât de indiferentă ar fi fost faţă de „lume" sau oricât ar fi dispreţuit-o, s-a simţit cât se poate de dependentă, în acţiunea ei misionară, de o dezvoltare politică specifică, singulară chiar, cu adevărat extraordinară şi aparţinând în întregime acestei lumi, şi anume structura Imperiului Roman.

Pentru Augustin, cetăţean al Imperiului Roman, chestiunea imperiului, a valorii şi sensului său, problema mai largă a sensului şi valorii experienţei romane se află în centrul *Cetăţii lui Dumnezeu*. Am putea spune că, în acest tratat, Augustin desprinde sensul experienţei creştine din compararea permanentă cu experienţa romană, pe care se străduieşte simul-

1. Augustin îl are fără îndoială în vedere în primul rând pe Pavel.

2. Augustin, *De civitate Dei* (*infra*, abreviat: *Civ. Dei*), XIV, 28. (În mare parte, traducerea în limba română a citatelor din această lucrare augustiniană a fost realizată de editor; pentru cărţile I–X ale lucrării, s-au făcut trimiteri şi la *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, trad. rom. de Paul Găleşanu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1998 – *n.ed.*)

tan să o sublinieze. Ne interesează aproape la fel de mult prin cel de-al doilea aspect al lucrării sale, ca şi prin cel dintâi. Într-adevăr, aşa cum am văzut pe larg în cea de-a doua parte, problema sensului experienţei romane este una dintre cele mai dificile din câte există. Am subliniat deja, ne lipseşte o „ştiinţă a Romei" care să aibă fermitatea principiilor şi precizia contururilor celorlalte ştiinţe politice aflate la dispoziţia noastră, cu alte cuvinte, ca să repetăm, ştiinţa politică greacă – ştiinţa cetăţii greceşti şi a regimului ei – şi ştiinţa politică modernă, care este în mod fundamental ştiinţa statului modern garant al drepturilor omului. Această „ştiinţă a Romei" ar da seama în primul rând de trecerea de la cetate la imperiu. Am văzut suficient, discutând tezele lui Leo Strauss, că această trecere nu poate fi înţeleasă pur şi simplu ca o schimbare de regim.[1] Elaborarea unei asemenea ştiinţe nu făcea parte din scopul lui Augustin când s-a angajat să scrie *Cetatea lui Dumnezeu*. Cu toate acestea, cum, din motive pe care le vom analiza mai îndeaproape curând, scopul său îi impunea să ia în considerare ansamblul experienţei romane, de la Romulus la Biserica creştină,[2] întreprinderea sa, dacă luăm în serios componenta de analiză politică, este în parte o contribuţie la această ştiinţă. În plus, analizată potrivit obiectivului său principal, această întreprindere ne oferă o materie inedită şi deosebit de interesantă, fiindcă Augustin descrie o formă de asociere umană care nu este nici cetate, nici imperiu, dar care, animată de un principiu care-i este propriu, e completă şi-şi e suficientă, aşadar Biserica. Din perspectiva noastră, vom spune că ceea ce ne oferă Augustin descriind Cetatea lui Dumnezeu este o formă politică inedită şi singulară pe care nici ştiinţa politică antică, nici ştiinţa politică modernă nu o pot fără îndoială surprinde în mod adecvat.

Suntem astfel incitaţi să privim Biserica dintr-un punct de vedere neobişnuit, ca asociere politică – adjectivul nefiind folosit aici într-un sens slab sau metaforic, ci într-un sens puternic şi deplin. Imediat se constituie sub ochii noştri o succesiune semnificativă de forme politice – „seria romană": cetatea, imperiul, Biserica. Cetatea este caracterizată prin intensitatea asocierii, imperiul prin extinderea sa. Cât despre Biserică, ea înţelege să constituie o asociere umană mai intensă şi mai intimă decât cetatea, şi totuşi, şi în acelaşi timp, mai întinsă decât imperiul. Nu ne propunem să cântărim validitatea – adevărul – acestei revendicări a

---

1. Vezi *supra*, pp. 124 şi urm.

2. Adaug numaidecât: Augustin n-a înţeles Biserica creştină drept „romană", scopul său fiind, dimpotrivă, să distingă riguros, şi chiar să separe ontologic, Biserica creştină de orice altă formă de asociere umană.

Bisericii. Ea ne interesează ca formă de asociere umană inedită, ca formă politică inedită. Or, tocmai în *Cetatea lui Dumnezeu* e dezvăluită această formă cu cea mai mare amploare şi claritate.

Ştiţi în ce împrejurări a fost scrisă *Cetatea lui Dumnezeu*. La 24 august 410, vizigoţii lui Alaric intră în Roma, după ce multă vreme au ameninţat-o, apoi asediat-o, şi o jefuiesc timp de trei zile înainte de a-şi continua jafurile în altă parte. Această „cădere a Romei“ nu era un mare eveniment politic, în măsura în care împăratul Honorius şi administraţia sa se retrăseseră de mai mulţi ani la Ravenna. Iar imperiul a supravieţuit acestui moment, care s-a dovedit, în cele din urmă, doar un incident. Ecoul simbolic a fost totuşi considerabil în lumea romană, mai ales, paradoxal, în părţile cele mai îndepărtate de Roma, după cum demonstrează scrisorile Sfântului Ieronim, retras pe atunci la Bethleem. Evenimentul a contribuit, mai ales, la înviorarea şi cristalizarea dezbaterii cu privire la semnificaţia, amploarea, consecinţele timpurilor noi, *tempora christiana*, pentru destinul Romei, adică al celei mai renumite şi mai desăvârşite asocieri umane, asocierea umană prin excelenţă. Să ne reamintim că, la începutul celui de-al IV-lea veac, Constantin autorizase creştinismul în imperiu (edictul de la Milano [*Edictum Mediolanense*], 313) şi că, la sfârşitul secolului, Theodosius susţinuse Biserica, potrivit cuvintelor lui Augustin, „emiţând cele mai echitabile şi mai [clemente] legi [împotriva nelegiuiţilor]“.[1] Întrebările legate de efectele politice ale acestei victorii politice a creştinismului devin şi mai acute la „căderea Romei“, în 410. Religia nou-instalată e acuzată că a dezarmat Roma.[2] Acesta e contextul în care Augustin îşi începe marea lucrare.

Pentru a răspunde în mod adecvat duşmanilor creştinismului, Augustin va trebui să prezinte sensul complet şi veritabil al noii religii. El începe prin a analiza efectele creştinismului asupra vechii cetăţi, prin a încerca să arate că ele sunt mai degrabă bune decât rele, dar nu o poate face decât acceptând, până la un anumit punct, perspectiva vechii cetăţi; el trebuie deci mai apoi, sau pe de altă parte, să arate că religia cea nouă nu introduce doar modificări în viaţa şi moravurile Romei, ci că, în realitate, ea aduce o nouă cetate, ale cărei principii sau resorturi sunt radical distincte şi diferite de cele ale vechii Rome. Când citim *Cetatea lui Dumnezeu*, mai ales primele cărţi, nu trebuie să pierdem din vedere

1. *Civ. Dei*, V, 26 (*cf.* şi trad. rom. cit., p. 367 – *n.t.*). Vezi lista măsurilor din ce în ce mai severe împotriva cultelor păgâne în „Introducere“ la *Cité de Dieu* în *Œuvres de saint Augustin*, Desclée de Brouwer, vol. 33, pp. 176–178.

2. Vezi câteva exemple în *Civ. Dei*, V, 33.

că Augustin este angajat acolo într-un exercițiu deosebit de greu, acela de a apăra noua cetate în fața tribunalului celei vechi și de a instala, în același timp, tribunalul celei noi, ale cărei legi și principii sunt foarte diferite de ale celei vechi, ba chiar opuse acestora. El aduce noua cetate în fața tribunalului celei vechi, instalând totodată noul tribunal care judecă vechea cetate. Augustin ne prezintă – pe ecran mare, dacă-mi permit să spun astfel – dificultatea intrinsecă, poate insurmontabilă, a oricărui discurs creștin despre politic.

Iată, foarte pe scurt, planul lucrării *Despre Cetatea lui Dumnezeu*:

> Cărțile I–V: combaterea celor care văd în cultul zeilor păgâni o condiție necesară pentru bunul mers al treburilor umane și care explică necazurile prezente prin interzicerea acestui cult.
>
> Cărțile VI–X: combaterea celor care apără cultul zeilor păgâni nu în interesul acestei vieți, ci în perspectiva vieții viitoare.
>
> Cărțile XI–XIV: originile celor două cetăți.
>
> Cărțile XV–XVIII: progresul și dezvoltarea lor.
>
> Cărțile XIX–XXII: scopurile ultime ale celor două cetăți și triumful cetății cerești.

Este ușor să fim nedrepți cu primele cărți ale *Cetății lui Dumnezeu*. Polemica împotriva adversarilor pare exagerată, excesivă, repetitivă. Am fi tentați să spunem că Augustin pune de la el, amplifică lucrurile! Trebuie totuși să luăm în calcul următoarele fapte.

Fie că suntem sau nu creștini, și chiar dacă suntem foarte ostili creștinismului, nu luăm câtuși de puțin păgânismul în serios. Prin păgânism, vreau să spun: religia păgână, nenumărații zei și zeițe. „Neopăgânii“ aflați printre noi, cei care sărbătoresc solstițiul dansând în jurul unui foc, sunt cu adevărat foarte puțini! Progresismul, care constituie fondul reprezentării moderne a istoriei, ne obligă să considerăm, de voie de nevoie, că victoria creștinismului asupra păgânismului reprezintă un „progres istoric“, că monoteismul creștin este superior politeismului, fie pentru că el constituie adevărata religie, fie pentru că e mai rațional și pregătește de departe emanciparea modernă față de orice religie. Păgânismul popular și efectiv nu prezintă interes pentru noi, și suntem înclinați să-i subestimăm forța de rezistență, „reziliența“, în timpul lui Augustin. Faptul că nenumărații zei mărunți ne plictisesc nu înseamnă că nu erau foarte importanți pentru contemporanii lui Augustin. Luându-le în considerare cu de-amănuntul zeii, fie și pentru a-și bate joc de ei, Augustin își lua contemporanii în serios.

Trebuie, pe de altă parte, să facem un efort de imaginație, să încercăm să ne reprezentăm contextul politic. Căderea Romei în mâinile barbarilor

este pentru romani o înfrângere umilitoare, însoţită de mizeria şi violenţele care urmează de obicei înfrângerilor. În acest gen de situaţie, există întotdeauna o problemă dezbătută cu înflăcărare: cine e răspunzător pentru înfrângere? Sunt aduse cele mai diverse argumente, cu puţină consideraţie nu doar pentru adevăr, ci pentru cea mai elementară verosimilitate. Argumentul cel mai popular, răspunsul cel mai convingător la problema responsabilităţii în ochii celor care suferă de pe urma înfrângerii este adeseori următorul: am primit o lovitură de pumnal pe la spate! Ca să faci faţă unei asemenea situaţii, ca să răspunzi la acuzaţii uneori odioase sau absurde, dar alteori subtile – asta te angajează într-o explicare lungă şi complexă, potrivit unei suite de argumente care merge de la cel mai brutal, chiar grosolan, la cel mai rafinat. Dacă luăm în calcul aceste elemente, dacă analizăm deci contextul politic cu seriozitate, vom fi mai puţin înclinaţi să găsim plictisitoare sau excesivă polemica lui Augustin, şi deci mai dispuşi s-o citim cu atenţie.

Dacă ne gândim că această asimilare a jefuirii Romei în 410 cu o mare înfrângere exagerează amploarea episodului, vom spune doar că, odată cu înlocuirea păgânismului cu creştinismul ca religie a imperiului, Roma a cunoscut o foarte importantă schimbare de regim. Anumiţi membri ai clasei politice, dacă pot spune astfel, sunt convinşi că această schimbare a produs o slăbire şi o degradare a corpului politic roman. Împotriva lor, Augustin vrea să arate că e vorba, dimpotrivă, de un progres şi de o ameliorare. Problema este deci următoarea: *christiana tempora* sunt mai bune decât epocile anterioare? Preambulul (*praefatio*) e intens politic: e vorba de *a apăra* o cetate – cetatea lui Dumnezeu – împotriva celor care preferă „Creatorului ei pe proprii zei". Augustin subliniază „cât e de anevoios să-i convingi pe cei trufaşi de nemăsurata putere a smereniei". „Cârmuitorul şi ctitorul" acestei cetăţi (*rex et conditor civitatis huius*) i-a dezvăluit sensul şi scopul în „Sfintele Scripturi puse la îndemâna popoarelor sale": *Dumnezeu este potrivnicul celor trufaşi, şi-i ajută pe cei smeriţi.* Or, cetăţii pământeşti, în special cetăţii pământeşti celei mai orgolioase, îi place să-şi însuşească acest scop, această intenţie şi să se laude cu ele: Roma îşi atribuia vocaţia specială de *a-i cruţa pe învinşi* şi de *a-i domestici pe orgolioşi.* Ne dăm seama de dificultatea sarcinii de a-i face să-şi dea seama că sunt trufaşi pe cei care-şi atribuie singuri misiunea de a-i aduce pe trufaşi pe calea cea bună. Forţa exterioară şi slăbiciunea lăuntrică a cetăţii pământeşti constau în faptul că ea e stăpânită de dorinţa de a domina (*libido dominandi*).

Disputa priveşte în primul rând, sau mai ales, cruzimile comise în timpul jefuirii Romei. Augustin se indignează că unii – care au scăpat de la moarte datorită unei clemenţe noi, încurajată de creştinism – îi impută acestuia nenorocirile care s-au abătut asupra cetăţii: „Aşa şi-au salvat viaţa numeroşi inşi care acum ponegresc epoca creştină şi care i-aduc lui Cristos imputări pentru neajunsurile pe care le-a îndurat acel oraş.“[1] Aceste nenorociri sunt reale, dar ele aparţin obiceiului războiului: *mos bellorum, consuetudo bellorum*. Nu e nimic nou în asta. Nou este că nişte barbari sălbatici au cruţat, *împotriva obiceiului de război*, un mare număr de locuitori ai Romei, respectând inviolabilitatea vastelor sanctuare consacrate numelui lui Cristos. Iar acest lucru trebuie atribuit vremurilor creştine. În aceste temple sau locuri sfinţite, a fost interzis ceea ce ar fi fost autorizat în altă parte de dreptul de război.

Augustin vrea să arate că respectarea locurilor inviolabile* este un lucru cu totul inedit în istoria umană. El se sprijină pe documentaţia romană, pe care o citeşte cu multă atenţie. Citând *Eneida*, el aminteşte că templele şi altarele troiene nu fuseseră deloc respectate de greci. Ceea ce-i îngăduie să întoarcă acuzaţia: zeii păgâni au fost incapabili să protejeze Troia. Însăşi statuia Minervei a fost luată de greci după ce i-au măcelărit pe paznici: „era adorată în scopul de a apăra patria şi cetăţenii“, dar „ea n-a fost în stare să-şi apere paznicii“.[2] Astfel, Roma şi-a încredinţat soarta unor „zei învinşi“. E mai înţelept să credem nu că Roma ar fi evitat acest ultim dezastru dacă zeii nu i-ar fi pierit înaintea ei, ci că aceştia ar fi pierit de multă vreme dacă ea n-ar fi făcut imposibilul ca să-i conserve. Citându-l pe Vergilius, Augustin se sprijină pe autoritatea celui mai mare poet latin. Dar ce autoritate poate să aibă chiar şi cel mai mare poet ca să decidă o chestiune de fapt, când toată lumea ştie că poeţii mint adesea? Augustin sugerează că o istorie atât de defavorabilă Romei – ea a

---

1. *Ibid.*

* *Cf.* gr. ἱερὸν ἄσυλον [*hierón ásylon*] „templu inviolabil“ (de aici, „loc de refugiu, loc de azil, azil“), τὸ ἄσυλον [*to ásylon*] „inviolabilitatea unui loc de refugiu“ şi lat. *asylum* „loc inviolabil, loc de scăpare, refugiu“. În Antichitate, templele, statuile zeilor, mormintele, altarele se bucurau, în principiu, de dreptul de a fi inviolabile, putând oferi adăpost. Această cutumă a fost preluată şi de creştinism. În Evul Mediu, bisericile şi tot ce făcea parte din domeniul ecleziastic au fost locuri inviolabile. Dreptul de azil a dat loc unor grave abuzuri, prin impunitatea pe care o asigurau criminalilor, astfel încât puterea temporală s-a străduit să-l restrângă. Abia în epoca modernă, azilul a căpătat înţelesul de aşezământ special de binefacere, care slujeşte drept adăpost pentru persoane cu nevoi speciale şi bătrâni (*n.ed.*).

2. *Civ. Dei.*, I, 2 (trad. rom. cit., p. 61 – *n.t.*).

luat drept zei protectori nişte „zei învinşi" – n-a putut fi inventată şi că deci trebuie să-l credem pe Vergilius: când evocă aceste fapte, poeţii latini nu sunt mincinoşi, ci oameni de bună-credinţă, constrânşi de adevăr să depună această mărturie.[1]

Pentru a demonstra caracterul universal al nerespectării – în cursul jefuirii oraşelor – a locurilor inviolabile, Augustin nu se mulţumeşte cu mărturia poeţilor, chiar dacă începe cu Vergilius şi-i consacră cea mai lungă expunere, fără îndoială pentru că numele lui Vergilius avea cea mai mare autoritate. El face apel şi la istorici, în special la Sallustius – *nobilitate veritatis historicus*[2] –, dar şi, fără să-l numească, la Titus Livius. Trecerea în revistă nu-i lasă nici un dubiu: dacă istoricii romani – care evocă detaliat cucerirea a numeroase oraşe şi cărora le place să amintească actele de clemenţă romane care au putut fi observate acolo – nu menţionează nici o clipă inviolabilitatea templelor este pentru că o asemenea formă de respect era total necunoscută pe atunci, fiindcă era contrară sau străină de *consuetudo bellorum*. Ceea ce s-a petrecut la Roma demonstrează un obicei nou (*mos novus*), care produce „o schimbare a înfăţişării lucrurilor".[3] Această schimbare trebuie atribuită „epocii creştine".

Justificarea Providenţei

Aceste expuneri ale lui Augustin reprezintă unele dintre primele eforturi într-un gen plin de dificultăţi la care istoricii şi sociologii vor contribui, după teologi sau alături de ei: examinarea efectelor creştinismului asupra vieţii oamenilor. Aşa cum ştim, această examinare i-a condus pe autori la concluzii foarte diferite şi uneori opuse. Ceea ce ne interesează aici în primul rând este punctul de vedere creştin. E destul de firesc ca un autor creştin precum Augustin să considere aceste efecte drept pozitive şi să atragă atenţia asupra modificării fericite a „înfăţişării lucrurilor" adusă de creştinism. Putem observa că Augustin *răspunde* aici unei acuzaţii. Este vorba de o apărare mai curând decât de o ilustrare a creştinismului. Cum să nu amelioreze viaţa oamenilor o religie care anunţă şi aduce adevăratul bine? Aici, apare totuşi o dificultate pe care perspectiva lui Augustin ne îngăduie s-o observăm cu claritate. Ameliorarea adusă de creştinism nu poate fi decât indirectă, fiindcă

1. *Ibid.*, I, 3 (trad. rom. cit., p. 62 – *n.t.*).
2. *Ibid.*, I, 5 (trad. rom. cit., p. 65 – *n.t.*).
3. *Ibid.*, I, 7 (trad. rom. cit., p. 68 – *n.t.*).

scopul acestuia nu este să introducă o nouă religie în lume pentru a o ameliora, ci să-i introducă pe oameni într-o nouă cetate, pentru a-i înnobila cu har. Ameliorarea vieţii omeneşti despre care vorbim nu poate avea ca obiect decât această zonă cu statut incert care se situează la interfaţa sau la intersecţia celor două Cetăţi. Iar în cazul în care creştinul poate în mod legitim să se aştepte să-i observe efectele indirecte pozitive, el nu va fi surprins să constate uneori efecte indirecte negative: perturbând, prin binele pe care-l aduce, funcţionarea vicioasă a cetăţii pământeşti, creştinismul e susceptibil să obstrucţioneze producerea efectelor bune de care e capabilă cetatea vicioasă. Efectele bune şi rele vor putea apărea uneori drept cele două aspecte – opuse şi inseparabile – ale aceluiaşi fenomen. Pentru Machiavelli, de exemplu, îmblânzirea moravurilor indusă de „religia noastră" antrenează slăbirea virtuţilor civice, şi deci degradarea condiţiilor vieţii comune.

Să revenim la textul lui Augustin, care – subliniind îmblânzirea, datorată creştinismului, a „obiceiului de război" – şi-a îndeplinit partea cea mai uşoară a misiunii şi care se confruntă acum cu dificultăţile implicate de conceptul pe care a început să-l elaboreze, cel al justificării Providenţei.[1] El tocmai i-a mustrat sever pe păgânii ingraţi care impută creştinismului căderea Romei, când, de fapt, aceluiaşi creştinism îi datorează că mai sunt în viaţă. Dar argumentul în favoarea religiei se transformă imediat în argument care o pune în cauză: „De ce totuşi această milostivire dumnezeiască se revarsă şi asupra nelegiuiţilor şi fiinţelor nerecunoscătoare?"[2] Augustin răspunde: „De bună seamă, Dumnezeu a voit ca aceste trecătoare bunuri şi rele să fie comune ambelor tabere, pentru ca bunurile pe care vedem că şi cei răi le posedă să nu fie căutate cu prea multă lăcomie şi să nu fie evitate drept ruşinoase nici relele de care şi cei buni sunt năpăstuiţi de foarte multe ori."[3] Am putea spune: dacă Dumnezeu nu i-ar trata pe cei buni şi pe cei răi la fel – sau aproape la fel – în privinţa bunurilor şi relelor vremelnice, chiar şi cei buni ar fi împinşi să le dorească excesiv pe cele dintâi şi să se teamă excesiv de cele din urmă. Argumentul circumscrie în mod considerabil întinderea îmbunătăţirilor vizibile pe care Providenţa le poate aduce sorţii oamenilor: dacă Dumnezeu ar fi mai vizibil drept, el i-ar recompensa mai vizibil pe cei drepţi şi chiar ar risca astfel să-i corupă, făcându-i să-şi dorească excesiv aceste

1. Sosirea „timpurilor creştine" este evident o manifestare deosebit de explicită a Providenţei.

2. *Civ. Dei*, I, 8 (*cf.* şi trad. rom. cit., p. 69 – *n.t.*).

3. *Ibid.* (*cf.* şi trad. rom. cit., p. 69 – *n.t.*).

bunuri ce recompensează atât de vizibil şi cu atâta certitudine dreptatea. Dumnezeu e drept, sau face posibilă dreptatea, tocmai pentru că-i tratează pe cei buni şi pe cei răi în acelaşi mod în privința bunurilor sau relelor vremelnice, căci oamenii devin buni sau răi, drepți sau nedrepți tocmai după felul în care primesc bunurile sau relele vremelnice: „cel mai important dintre toate e felul în care te foloseşti de ceea numim noroc sau nenoroc."[1] Dacă lumea ar fi „mai dreaptă", noțiunea de dreptate şi-ar pierde sensul.

Capitolul următor (I, 9) completează şi modifică argumentul. Distincția dintre drepți şi nedrepți – care se află la baza reproşurilor aduse Providenței – e menținută, dar e privită mai îndeaproape. Nu e vorba doar de faptul că cei care duc viața cea mai demnă de laude nu se dau în lături să facă greşeli, ci, mai specific, de faptul că se abțin să-i pună la curent sau să-i avertizeze ori, cum ar merita-o uneori, să-i dojenească aspru sau să le atragă atenția celor care se comportă nepotrivit.[2] Am putea spune: oamenii cinstiți care se plâng de Providență – sau Providenței – îi cer să exercite o dreptate a cărei punere în practică le revine mai întâi chiar lor; ei se plâng pasiv de nedreptatea celor pe care ar trebui să-i aducă în mod activ pe calea cea bună.

De ce această pasivitate, nu doar a „persoanelor mai slabe şi care duc o viață conjugală, care au copii sau se străduiesc să aibă, care au case şi slujitori, ci şi a celor care practică la un nivel mai ridicat viața creştină?"[3] Ea decurge deci dintr-un fel de lene şi din teama de a ofensa oameni care pot face rău prin incriminarea acestor bunuri pe care cei drepți le folosesc în mod legitim, desigur, şi fără gânduri rele, dar dând dovadă de mai multă lăcomie decât s-ar cuveni.[4] Aşadar, cei buni şi cei răi sunt afectați deopotrivă nu pentru că trăiesc laolaltă în suferință, ci pentru că iubesc şi unii, şi alții viața vremelnică,[5] nu la fel, desigur, totuşi cu o dragoste asemănătoare. Or, cei buni ar trebui să disprețuiască o asemenea viață pentru a fi în măsură să-i mustre şi să-i îndrepte pe cei răi, obținând astfel pentru ei viața cea veşnică. Augustin adaugă următoarea observație frapantă: „dacă cei răi ar refuza să li se asocieze ca s-o obțină [*ad quam consequendam si nollent esse socii*], cei buni ar trebui să-i suporte şi să-i iubească pe aceştia ca vrăjmaşi [*ferrentur et diligerentur inimici*],

1. *Ibid.*
2. *Ibid.*, I, 9 (*cf.* şi trad. rom. cit., pp. 71–72 – *n.t.*).
3. *Ibid.* (*cf.* şi trad. rom. cit., p. 72 – *n.t.*).
4. *Ibid.* (*cf.* şi trad. rom. cit., pp. 72–73 – *n.t.*).
5. *Ibid.*

deoarece, câtă vreme trăiesc, niciodată nu ştii dacă nu cumva îşi vor schimba voinţa de a deveni mai buni."[1] După cum vedem, limbajul lui Augustin este politic: *socii*, *inimici*. Justiţia nu este pur şi simplu o stare individuală, ea implică participarea la o asociere activă, militantă şi combatantă, care nu cunoaşte imobilitatea şi neutralitatea. Trebuie totuşi să adăugăm că Augustin încheie capitolul I, 9 analizând soarta sufletului uman individual: aşa cum ne arată pilda lui Iov, deznădejdea este pentru cei buni un mijloc de a se pune la încercare pe ei înşişi şi de a şti cu câtă intensitate a pietăţii şi cât de dezinteresat îl iubesc pe Dumnezeu.[2]

Cele două teme abordate aici de Augustin – şi anume îmblânzirea moravurilor produsă de creştinism, pe de o parte, şi reticenţa bunilor creştini de a-i admonesta în public pe cei răi, pe de altă parte – vor cunoaşte mai apoi numeroase evoluţii. Ele condensează două mari mize ale dezbaterilor din jurul creştinismului sau, mai precis poate, ele sunt două maniere de a aborda chestiunea efectelor politice şi morale ale creştinismului. Machiavelli ar fi aici autorul cel mai interesant, fiindcă, aşa cum aminteam, el reuneşte cele două teme pentru a produce împotriva creştinismului actul de acuzare cel mai implacabil: tocmai această îmblânzire a moravurilor cu care creditâm creştinismul reprezintă cauza injustiţiei sau a imoralităţii – a victoriei celor răi – de care ne plângem.[3]

Machiavelli stabileşte, de asemenea, o corelaţie între creştinism şi o evoluţie de cu totul altă natură. Vorbind despre Ferdinand de Aragon, „Regele Catolic" şi după ce a reamintit cum acesta din urmă recucerise regatul Granadei de la mauri, el scrie: „În plus, pentru a putea săvârşi fapte mari, servindu-se tot de religie, a început să manifeste o cruzime plină de cucernicie, [deposedarea maranilor şi expulzarea lor în afara regatului Spaniei], fiind sigur că nu poate să existe o faptă mai mişcătoare şi mai rar întâmplată decât aceasta."[4] Pentru Machiavelli, „religia noastră" a adus deopotrivă o nouă cruzime – „o cruzime plină de cucernicie" – şi o nouă blândeţe, care este în fond mai rea, fiindcă oamenii, nemaifiind pe mai departe expuşi la *consuetudo bellorum*, nu mai sunt – sau sunt mai puţin – forţaţi să se bată din toate puterile împotriva

1. *Ibid.* (*cf.* şi trad. rom. cit., p. 93 – *n.t.*).
2. *Ibid.* (*cf.* şi trad. rom. cit., p. 74 – *n.t.*).
3. *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, *ed. cit.*, II, 2, § 2 şi III, 1, § 4; *cf. Discours sur la première décade de Tite-Live*, *ed. cit.*, pp. 264–265 şi p. 394; şi, de asemenea, *L'Art de la guerre*, II, GF-Flammarion, Paris, 1991, pp. 130–131 (cf. *Arta războiului*, trad. rom. de Alexandru I. Constantin, Editura Antet, Bucureşti, 1999 – *n.t.*).
4. *Principele*, trad. rom. cit. (completată – *n.ed.*), p. 78 (*n.t.*).

duşmanilor, care sunt acum înclinați să-i cruțe. Din această perspectivă, creştinismul oferă un nefast amestec de cruzime şi de blândețe, față de vechii păgâni, priviți ca oferind un amestec bun între duritate şi moderație, sau clemență.[1] Pe scurt, aceşti critici consideră creştinismul aşa cum considera Jacques Bainville Tratatul de la Versailles: prea dur pentru ce are blând, prea blând pentru ce are dur.

Augustin şi tradiția machiavelliană sunt deci critici ai unei anumite *pasivități* a creştinilor în fața celor „răi". Dar ei impută această pasivitate unor cauze diferite: tradiția machiavelliană – resemnării față de voința divină şi respectului față de ordinea voită de Dumnezeu;[2] Augustin – unui ataşament prea mare, deşi nu neapărat vinovat, față de bunurile acestei lumi. Cele două interpretări nu sunt incompatibile: împreună, ele ne ajută să conturăm o anumită lipsă de cunoaştere a sinelui la care este expus creştinul, fiindcă el îşi poate lesne interpreta timiditatea în fața răului, timiditate motivată de prea mult ataşament față de „posesiuni", drept cucernicie ce respectă ordinea divină.

Sinuciderea Lucreției

Printre nenorocirile care au urmat cuceririi Romei, se numără, desigur, soarta femeilor. Violul face parte din *consuetudo bellorum*, iar soldații lui Alaric, în ciuda noii lor blândeți, s-au purtat în această privință potrivit obiceiului. Unele femei au preferat să-şi ia viața decât să suporte o asemenea insultă. Ce inimă omenească (*quis humanus affectus*) le-ar refuza iertarea pentru un act care este în sine o crimă, fiind homicid? Invers, ar fi o nesăbuință să le acuzi pe cele care n-au vrut să-şi pună capăt zilelor, refuzând să evite prin această crimă crima altuia.[3] Aşadar, Augustin nu judecă persoanele. Această rezervă nu-l împiedică să se angajeze mai apoi într-o analiză detaliată – mai detaliată uneori decât am vrea noi – a problemelor morale implicate de faptul de a fi obiectul unui viol. Aşa cum spune el însuşi, discuția noastră (*nostra disputatio*) va trebui să urmeze calea foarte îngustă dintre pudoare şi rațiune (*inter pu-*

1. Tradiția republicană asociază acest contrast stereotipului sexual, opunând amestecul „feminin" de cruzime şi blândețe amestecului „viril" de duritate şi moderație.

2. Respectul recomandat în Epistola către Romani 13, 1–2: „Tot sufletul să se supună înaltelor stăpâniri, căci nu este stăpânire decât de la Dumnezeu; iar cele ce sunt, de Dumnezeu sunt rânduite. Pentru aceea, cel ce se împotriveşte stăpânirii se împotriveşte rânduielii lui Dumnezeu. Iar cei ce se împotrivesc îşi vor lua osândă."

3. *Civ. Dei*, I, 17 (*cf.* şi trad. rom. cit., p. 87 – *n.t.*).

dorem atque rationem).[1] Pentru a ajunge la înțelegerea corectă a castității (*pudicitia*), trebuie învinsă sau depășită până la un anume punct pudoarea sau rușinea (*pudor*). De fapt, păcatul sau greșeala femeilor care se sinucid pentru a evita violul constă în confuzia dintre *pudicitia* și *pudor*. Mai exact, *pudicitia* este în măsură să facă distincția între suflet și trup, între voluntar și involuntar, în vreme ce *pudor* tinde să le confunde. Punctul fundamental este următorul: o femeie nu are nimic de pedepsit la ea printr-o moarte voluntară când, siluită fără nici o încuviințare din partea ei, este victima păcatului altcuiva.[2]

Pentru a-și aprofunda analiza, Augustin se detașează de drama tocmai petrecută și analizează, sau reanalizează, un caz vestit, poate cel mai vestit, de sinucidere din virtute sau rușine, cel al Lucreției.

Lucreția era tradițional înconjurată la Roma de elogii. Ea era pentru romani o eroină a castității. Augustin începe prin a confirma această evaluare. Să o socotim adulteră? Să o socotim castă? Cine s-ar gândi că e greu să răspunzi la această întrebare? Și citează vorba „strălucită și foarte exactă" a unui declamator: „Au fost doi și doar unul din ei a comis adulterul."

Apoi, Augustin prezintă lucrurile într-o cu totul altă lumină. El se adresează legilor și judecătorilor Romei. O femeie castă și fără vină a fost ucisă. Pronunțați sentința împotriva vinovatului. Dar vinovatul este tocmai această femeie castă și fără vină, e Lucreția însăși. Desigur, n-o puteți avea dinainte ca s-o pedepsiți, dar de ce să fie lăudată? De ce s-o lauzi atât de emfatic pe ucigașa unei femei caste și fără vină?

Acum, Augustin va pune întrebări care fac *pudor* să roșească. El se aventurează pe un teren pe care ezităm să-l urmăm. Poate că Lucreția știa ceva ce noi nu putem să știm? Poate știa că nu e nevinovată, că simțise plăcere în ciuda violenței actului? Aceasta e deci dilema: dacă a consimțit într-o oarecare măsură la adulter, de ce o lăudăm? Dacă a rămas castă, de ce s-a sinucis?[3]

Dar Augustin nu mai vrea să aibă în vedere această posibilitate. O dă la o parte. Recunoaște că Lucreția n-a participat deloc la această crimă, în care n-a fost decât o victimă. Întrebarea revine totuși: atunci de ce s-a sinucis? Ce motiv a avut s-o facă? Augustin răspunde: „nu de dragoste de neprihănire e vorba aici, ci de slăbiciune omenească izvorâtă din rușine [*non est pudicitiae caritas, sed pudoris infirmitas*]." Așa cum am spus, *pudor*, prin faptul că tinde să confunde sufletul și trupul, voluntarul și

1. *Ibid.* (*cf.* și trad. rom. cit., p. 88 – *n.t.*).
2. *Ibid.*, I, 18, *in fine* (*cf.* și trad. rom. cit., p. 90 – *n.t.*).
3. *Ibid.*, I, 19, p. 256 (*cf.* și trad. rom. cit., p. 92 – *n.t.*).

involuntarul, se deosebește de *pudicitia*. *Pudor* comite această confuzie pentru că vede lucrurile din exterior, așa cum le văd ceilalți, sau mai degrabă cum nu le văd, fiind incapabili să vadă ce se petrece în suflet. Lucreția era „o matroană romană, prea dornică de elogii".[1] Se temea ca nu cumva concetățenii ei să creadă că participase într-un fel la crimă. Tocmai de aceea, moartea și-a prezentat-o în ochii semenilor ca mărturie a gândului ei, căci nu putea să le arate taina conștiinței sale (*conscientiam demonstrare non potuit*).[2] Prin această faptă, Lucreția a încercat imposibilul: să arate ceea ce nu se poate vedea, ceea ce rămâne inevitabil nevăzut. Întreprindere imposibilă, dar tentație aproape irezistibilă pentru o femeie de onoare.

Femeile creștine care au suferit aceleași acte de violență – Augustin revine la circumstanțele prezente – au rămas în viață, refuzând să adauge o crimă crimelor celorlalți. Ele se mulțumesc cu mărturia conștiinței lor (*testimonium conscientiae*). Ele sunt nevinovate în fața conștiinței lor, precum și în fața lui Dumnezeu.[3] O preocupare excesivă pentru părerea oamenilor – pentru „onoare" – a făcut-o pe o femeie nobilă să devină ucigașa unei femei nobile. Credința în Dumnezeu cel adevărat le-a îngăduit femeilor creștine să se mulțumească doar cu mărturia conștiinței lor, cruțându-le astfel de crima de a se sinucide. Conștiința, așa cum este ea recunoscută, sau degajată, sau chiar produsă de creștinism eliberează sufletul omenesc de îmbrățișarea tiranică a onoarei și laudelor publice.

Nu e locul să examinăm noțiunea de conștiință, să ne întrebăm în special dacă – ori în ce măsură – e vorba de o noțiune specific, sau chiar exclusiv, creștină. Aș vrea doar să fac o observație care se leagă direct de contextul nostru. Analiza augustiniană a „cazului Lucreției" nu are nimic ocolit. Ea reia, în fond, ceea ce-o punea Titus Livius să spună pe Lucreția însăși, care știa să facă foarte bine deosebirea dintre trupul și sufletul fără vină, dintre *corpus violatum* și *animus insons*, și care – întâlnire frapantă între autorul păgân și autorul creștin – făcea din moartea ei un *testis* al inocenței sale. Inflexiunea sau ruptura dintre păgânism și creștinism se află acolo unde o situează Augustin: nu în distincția riguroasă dintre suflet și trup – rezultat deja vechi al deliberărilor din filozofia greacă –, ci în capacitatea de a acționa potrivit acestei distincții. N-am putea fi mai clari decât Lucreția însăși: „Eu, deși sunt convinsă că n-am greșit cu nimic, nu dau înapoi din fața chinurilor morții!" [*ego me*

1. *Ibid.* (*cf.* și trad. rom. cit., p. 93 – *n.t.*).
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, p. 258 (*cf.* și trad. rom. cit., p. 93 – *n.t.*).

etsi peccato absolvo, supplicio non libero].[1] Şi adaugă imediat: „Nici o femeie nu va invoca [pilda] Lucreţiei ca să trăiască în dezonoare." Sinuciderea din onoare, pe care femeile vrednice de cinste o învaţă una de la alta, e singurul mod de a conferi realitate unui sentiment de nevinovăţie care nu-şi poate fi suficient sieşi. Atunci când, vorbind de femeile creştine care n-au urmat exemplul Lucreţiei, Augustin scrie: „...ele posedă în sinea lor gloria castităţii, mărturia conştiinţei proprii",[2] putem avea sentimentul că el cedează unei emfaze care mai degrabă falsifică decât dezvăluie fenomenul pe care vrea să-l lămurească. Dar acest limbaj care ni se pare declamator, care pune semnul egalităţii între „gloria castităţii" şi „mărturia conştiinţei", între glorie şi conştiinţă, trebuie să ne atragă atenţia asupra importanţei transformării morale induse – sau, cel puţin, confirmate şi întărite – de creştinism: dacă există o glorie a castităţii, a conştiinţei intime a nevinovăţiei, este pentru că interiorul a dobândit de-acum destulă realitate şi forţă pentru a echilibra puterea şi autoritatea exteriorului, ale opiniei exterioare, destulă realitate şi forţă nu doar pentru „a se absolvi de păcat", ci şi pentru a acţiona potrivit acestei conştiinţe şi „a se elibera de pedeapsă".

Pentru a explora puţin această problemă a conştiinţei, va fi util să spunem câteva cuvinte despre răstălmăcirea comică a tragediei Lucreţiei, realizată de Machiavelli în comedia sa *Mandragola* (*Mătrăguna*), scrisă în 1518.

Povestirea lui Titus Livius oferă înlănţuirea logică a unei tragedii a onoarei: Lucreţia se sinucide *pentru că* este nevinovată. Critica din perspectivă creştină a onoarei umane, aşa cum este ea dezvoltată de Augustin, rezolvă contradicţia onoarei şi pune capăt tragediei, instaurând puterea conştiinţei. În transformarea machiavelliană, Lucreţia însăşi, în orice caz o nouă Lucrezia, va consimţi, dacă nu la un viol, cel puţin la o relaţie sexuală pe care la început o respinsese cu oroare şi indignare, pentru ca, pornind de acolo, să trăiască potrivit interesului sau plăcerii ei, să trăiască „liber", cum am spune astăzi, şi nu după regulile onoarei antice, nici ale conştiinţei creştine. Pivotul acestei transformări va fi o manipulare a conştiinţei sale.[3]

La Machiavelli, ca şi la Titus Livius, istoria începe printr-un concurs de frumuseţe, mai exact printr-o discuţie foarte animată între mai mulţi

1. Titus Livius, *De la fundarea Romei*, I, 58, trad. rom. de Paul H. Popescu, ed. cit., p. 90 (*n.t.*).
2. *Civ. Dei*, I, 19 (trad. rom. cit., p. 93 – *n.t.*).
3. *Mătrăguna*, trad. rom. de N. Al. Toscani, ESPLA, Bucureşti, 1958 (*n.t.*).

tineri care încearcă să afle unde este sau cine este cea mai frumoasă femeie, care va fi totodată, desigur, şi cea mai virtuoasă. Desemnarea, apoi vederea acesteia trezesc la unul dintre tineri dorința nestăpânită, obsedantă, de a o obține. Pentru Sextus Tarquinius, ca şi pentru Callimaco, problema este aceeaşi: Lucreția, sau Lucrezia, este măritată, şi e virtutea însăşi. Ce-i de făcut? Tarquinius recurge pur şi simplu la forță.[1] Callimaco, exemplu, poate, al îmblânzirii moravurilor favorizată de creştinism, intenționează doar să o seducă. În vreme ce Lucreția este *ucisă* de însuşi principiul virtuții – onoarea –, Lucrezia este *coruptă* de principiul ei, şi anume conştiința.

Intriga din *Mătrăguna* este imposibil de rezumat aici. Iată-i firul principal. Lucrezia – care suferă că nu are copil –, trebuie convinsă să bea o poțiune de mătrăgună, despre care se crede că ar putea-o vindeca de sterilitate. Efectul nedorit al numitei poțiuni este că, „după ce soția dumneavoastră o să bea doctoria, primul bărbat care se va culca cu ea moare în opt zile şi nu poate să-l salveze nimeni pe lume" (II, 6). Argument suficient pentru a-l convinge pe bătrânul soț să-şi lase, de astă dată, locul legitim tânărului amant, dată care, lucru lesne de bănuit, nu va fi decât prima dintre multe altele.

Cum s-a lăsat convinsă virtuoasa Lucrezia să acționeze astfel împotriva conştiinței sale? Fiecare şi-a dat silința s-o înduplece, inclusiv mama şi soțul ei. Dar, fireşte, intervenția confesorului ei, fratele Timoteo, a fost cea decisivă. Numai el dispunea de autoritatea necesară pentru a o convinge că poate comite adulterul fără mustrări de conştiință. Iată pasajul decisiv al intervenției fratelui Timoteo:

> — În ce priveşte încărcarea sufletului cu vreun păcat, nu trebuie să ţineţi seamă decât de următorul lucru: când ai de ales între un bine sigur şi un rău nesigur, nu trebuie niciodată să laşi binele de teama răului. Iar aici este un bine sigur, căci bine este să rămâneţi însărcinată, dăruind astfel un suflet Domnului Dumnezeului nostru. Răul nesigur e că acela care se va culca cu dumneavoastră după ce veţi fi băut doctoria o să moară. Dar se găsesc şi din cei care nu mor. Dar cum lucrul e nesigur, e bine ca messer Nicia să fie ferit de această primejdie. Cât despre fapta în sine, că ar fi un păcat, asta-i o poveste, fiindcă voinţa e cea care păcătuieşte, şi nu trupul! Şi-apoi aţi păcătui făcând o neplăcere bărbatului, dar dumneavoastră îi faceţi o plăcere! Sau aţi păcătui dacă dumneavoastră însevă v-ar face plăcere, dar văd bine că vă este neplăcut! Afară de asta, important în tot ceea ce faceţi e scopul final. Iar scopul dumneavoastră este acela de a ocupa un loc în paradis, de a vă mulţumi bărbatul. Biblia doar spune

1. Nu e tocmai exact. Lucreția rezistă eroic amenințării cu moartea, dar, când, la amenințarea cu moartea, Sextus o adaugă pe cea a dezonoarei, ea cedează fără să consimtă.

că fiicele lui Lot, crezând c-au rămas singure pe lume, s-au dăruit tatălui lor. Iar deoarece fapta lor a fost bună, n-au păcătuit cu nimic!

— Ce mă-ndemnați să fac?[1]

Machiavelli ne face aici martori la coruperea conştiinţei creştine, pe care, în felul acesta, o favorizează şi în care, ca să spunem aşa, ne iniţiază. Care e diferenţa dintre conştiinţa creştină şi conştiinţa creştină coruptă sau pe cale de a fi coruptă?

Pentru conştiinţa creştină, mărturia conştiinţei e de-ajuns. Dacă n-ar fi cedat coruperii, Lucrezia i-ar fi spus pur şi simplu fratelui Timoteo: îmi dau seama că fapta pe care mi-o recomandaţi e potrivnică legii lui Dumnezeu, nu-mi mai vorbiţi despre aşa ceva!

Pe drumul coruperii, conştiinţa devine activă şi calculată. Ea nu mai judecă doar acţiunea, ci dirijează intenţia. În loc să fie martorul (*testis*) incoruptibil, devine ea însăşi corupătoare, dirijând intenţia în aşa fel, încât să autorizeze acţiunile cele mai contrare legii divine.

După cum vedem, Machiavelli nu combate doar efectele politice ale creştinismului. Cu priceperea duşmanului, el merge drept în miezul tainei creştine. Blasfemator inteligent, el determină coruperea unei conştiinţe tocmai de îndrumătorul de conştiinţă. Machiavelli face din principiul ce rezumă, potrivit lui Augustin, progresul moral adus de timpurile creştine resortul unei corupţii inedite.

Problema lui Cato

Încheindu-şi analiza privitoare la cazul Lucreţiei, Augustin subliniază că interdicţia de a ucide nu admite nici o excepţie, „căci cine-şi ia viaţa tot o fiinţă omenească ucide"[2].

Bineînţeles, această regulă – care nu admite excepţie – admite excepţii. Ele sunt de două feluri. Fie Dumnezeu însuşi a dat în mod expres porunca de a ucide, ca în cazul lui Avraam. Fie această poruncă a fost dată de

1. *Mătrăguna*, III, 11, trad. rom. cit., pp. 93–94 (*n.t.*).

2. *Civ. Dei*, I, 20 (*cf.* şi trad. rom. cit., p. 95 – *n.t.*). Augustin precizează că această interdicţie de a ucide nu priveşte decât specia umană, deşi „unii încearcă să extindă aplicarea acestei interdicţii şi asupra animalelor sălbatice şi a vitelor domestice". Trebuie respinsă această eroare, această rătăcire a maniheiştilor. Interdicţia de a ucide nu poate îngloba animalele, ca să nu mai vorbim de plante, „pentru că, din lipsa capacităţii de gândire, care nu le-a fost dată comună cu noi, ele nu fac parte din societatea noastră" [*quia nulla nobis ratione sociantur, quam non eis datum est nobiscum habere communem*]".

autorităţile politice legitime, de cei care exercită puterea publică (*personam gerentes publicae potestatis*).[1] Am impresia că există o incertitudine în textul lui Augustin, care pare uneori să includă legea politică ce dispune uciderea criminalilor printre poruncile lui Dumnezeu asemenea poruncilor sale privind orice persoană determinată, alteori pare să distingă net legea politică şi porunca lui Dumnezeu, scoţând în evidenţă contrastul dintre generalitatea primeia şi caracterul special al celei din urmă. Oricum ar sta lucrurile, în ambele cazuri, cel care ucide nu este cel care ucide: „el nu face decât să fie mijlocitorul unei porunci superioare."[2]

Augustin trebuie să facă în fine faţă unei ultime obiecţii: poate că sinuciderea nu e niciodată justă, nici înţeleaptă, dar cel puţin demonstrează o nobleţe sufletească (*animi magnitudo*) demnă de admiraţie. Augustin pare mai întâi dispus să facă această concesie, dar se răzgândeşte imediat. Dacă aplicăm raţionamentul său mai atent acestei probleme, vom vedea că o asemenea acţiune indică, mai degrabă, „o persoană lipsită de vlagă, care nu poate suporta aspra sclavie trupească, şi nici părerea lipsită de judecată a gloatei"[3].

Există totuşi un caz, continuă Augustin, în care sinuciderea pare cu adevărat să rezulte din nobleţea sufletească, şi anume cel al lui Theombrotus. După o lectură a cărţii în care Platon discută despre nemurirea sufletului, Theombrotus, sau Cleombrotus, s-a aruncat de pe un zid, ca să treacă din viaţa aceasta într-o alta, pe care o socotea mai bună. De ce e dispus Augustin să vorbească despre nobleţe sufletească în cazul lui? Pentru că Theombrotus nu voia să fugă de nici un necaz sau nici o vinovăţie, reală sau imputată: el nu fugea de nici un rău, voia doar să ajungă la o viaţă mai bună, voia ce e mai bun.[4] Alegerea lui avea, ca să spu-

---

1. *Ibid.*, I, 21 (*cf.* şi trad. rom. cit., p. 95 – *n.t.*).

2. *Ibid.* (*cf.* şi trad. rom. cit., p. 95 – *n.t.*). Acest punct va fi reluat, cu o intenţie desigur diferită, de Machiavelli: „Şi, cu toate că n-ar trebui să vorbim despre Moise, întrucât el a fost doar înfăptuitorul celor ce i-au fost poruncite de Dumnezeu [...]" (*Principele*, trad. rom. cit., pp. 24–25 – *n.t.*).

3. *Ibid.*, I, 22 (*cf.* şi trad. rom. cit., p. 96 – *n.t.*).

4. „Dar moartea este uneori dorită pentru un bine mai mare: «Doresc – spune Sf. Pavel – săvârşirea mea pentru a mă împreuna cu Isus Cristos»; sau: «Cine mă va dezlega de aceste legături?» Cleombrotus Ambraciota, după ce citise *Phaidon*-ul lui Platon, fu atât de ispitit de viaţa ce va să vie, că, fără altă pricină, se aruncă în mare. De unde se vede cât de greşit numim noi deznădejde această mântuire vroită, spre care ne mână adesea zorul speranţei şi adesea o potolită şi cumpănită călăuzire a judecăţii" (Montaigne, *Les Essais*, II, 3 [*Eseuri*, trad. rom. de Mariella Seulescu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1966, vol. I, p. 350 – *n.t.*]).

nem aşa, structura unei alegeri bune, a unei decizii înţelepte. Nu era totuşi o alegere bună, nici o decizie înţeleaptă. De ce? Răspunsul lui Augustin ne decepţionează puţin, fiindcă este un apel la autoritatea umană: Platon însuşi era martor că fapta lui Cleombrotus era „mai degrabă măreaţă decât bună“, întrucât, cu aceeaşi inteligenţă care-l făcuse să vadă nemurirea sufletului, socotise că sinuciderea trebuia evitată cu orice preţ, ba chiar interzisă.[1]

Simţim că lui Augustin îi vine oarecum greu să respingă argumentul nobleţei sufleteşti, argument potrivit căruia sinuciderea, cel puţin în anumite cazuri, e semnul şi efectul unui suflet nobil. Dar nu Cleombrotus reprezintă cu adevărat problema: este un caz de şcoală, folosit sau inventat pentru a ilustra un argument, pentru a umple o căsuţă în tabelul posibilităţilor acţiunii umane. Există un caz cu mult mai serios în ochii unui roman serios, mai serios chiar decât cel al Lucreţiei. Care e sinuciderea cea mai cunoscută din întreaga istorie romană? Evident, cea a lui Cato, care exemplifică nobleţea vieţii republicane, măreţia virtuţii republicane. Numele lui Cato, recunoaşte Augustin la începutul analizei sale, comportă *auctoritas*. Cum Cato era socotit un bărbat învăţat şi integru (*vir doctus et probus*),[2] s-a considerat destul de firesc că acţiunea lui e demnă de a fi imitată.

Cum se face atunci că Augustin critică, denigrează sau discreditează renumele lui Cato? El începe prin a spune mai degrabă alene că prietenii lui Cato, *docti quidam viri* şi ei, s-au străduit să-l abată de la o asemenea hotărâre, văzând în ea semnul unui suflet mai degrabă slab decât puternic. Urmează însă argumentul care pentru Augustin decide chestiunea. Cato însuşi şi-a povăţuit fiul să continue să trăiască şi să-şi pună toată nădejdea în mărinimia lui Caesar: „Căci dacă i-a fost ruşine lui Cato să trăiască sub un Caesar victorios, de ce a fost în schimb susţinătorul acestei atitudini ruşinoase pentru fiul său?“[3] Cato nu i-ar fi recomandat niciodată fiului său un comportament pe care l-ar fi considerat intrinsec ruşinos sau vinovat. Care a fost atunci resortul real al sinuciderii lui Cato? Iată cum prezintă Augustin motivele care l-au împins pe Cato să acţioneze astfel în ceasul său cel de pe urmă: „Pe cât şi-a iubit fiul pentru care a sperat şi a vrut să fie iertat de Caesar, pe atât l-a urât [*invidit*] pe Caesar pentru faima de a-l cruţa sau, ca să utilizăm vorbe mai blânde, a

1. Dacă Platon ar fi socotit înţeleaptă fapta lui Cleombrotus, spune Augustin puţin cam apăsat, ar fi fost primul care s-o înfăptuiască!

2. *Civ. Dei*, I, 23 (*cf.* şi trad. rom. cit., p. 98 – *n.t.*).

3. *Ibid.*

roşit [*erubuit*] la gândul că-i datorează o favoare."[1] După cum vedem, motivul sinuciderii lui Cato, în această interpretare, nu are nimic republican, nu se raportează la binele comun. E vorba de un motiv absolut personal. Fie că punem accent pe invidia față de faima lui Caesar sau pe ruşinea de a-i datora viața, tot de rivalitate pentru faimă e vorba. Nu există măreție – e concluzia lui Augustin – într-un motiv atât de egoist.

Ştim că sinuciderea lui Cato reprezintă un fel de piatră de încercare în istoria morală şi politică a Europei. Am întâlnit deja evaluarea lui Cicero, care motivează comportamentul lui Cato prin „natura proprie" a acestuia, marcată de o *incredibilis gravitas* „extraordinară severitate", această *gravitas* „severitate" făcând ca lui Cato să-i fie imposibil „să privească chipul unui tiran"[2]. Să facem o scurtă comparație între analiza lui Cicero cu cea a lui Augustin. Ea îi este, fără îndoială, mai favorabilă lui Cato! Cicero urmează, dacă pot spune astfel, linia grupului, a grupului cel bun, a grupului cetățenilor patrioți (*boni*): resortul comportamentului lui Cato constă în opoziția sa față de tiran. Cato trebuie să părăsească o lume în care ar fi obligat să privească *chipul* tiranului. Acest lucru adaugă poate o culoare mai personală opoziției politice. În orice caz, în comparație cu Cicero, Augustin intensifică punerea față către față până în punctul în care îşi pierde orice caracter politic: Cato al lui Augustin nu are în fața lui un tiran, ci pe cineva care amenință să-l cruțe, să-i lase viața, chiar dacă ar putea foarte uşor să i-o ia. Desigur, puterea de a lua sau de a lăsa viața este o putere pe care o putem considera tiranică, dar accentul lui Augustin e în altă parte. Să cruți o viață pe care ai putea-o suprima e meritoriu, iar Cato îl invidiază pe Caesar pentru acest merit. Cato nu poate suporta să-şi datoreze viața lui Caesar. Nu poate suporta această umilință. Singurul mod de a scăpa de această umilință şi de a-l priva pe Caesar de meritul de a-l cruța e să se sinucidă. Cruțându-l, Caesar devenea stăpânul său; sinucigându-se, îl privează pe Caesar de calitatea de stăpân şi are astfel câştig de cauză. Are câştig de cauză în competiția pentru merit. Interpretarea lui Augustin, cum am spus, depolitizează confruntarea dintre Cato şi Caesar. Dar, în cea a lui Cicero, politica era deja *in statu evanescendi*, pentru că justificarea acțiunii lui Cato consta în natura sa proprie, individuală, nu în binele comun. Dacă s-ar fi sacrificat pentru binele comun, acțiunea lui Cato ar fi putut şi ar fi trebuit să fie imitată. Dar, după cum am subliniat, nu mai exista un bine comun, lui Cato

1. *Ibid.* (*cf.* şi trad. rom. cit. p. 99 – *n.t.*).
2. Vezi *supra*, pp. 151 şi urm.

nu-i mai rămânea decât să-şi fie credincios sieşi, să se imite pe el însuşi printr-o acţiune inimitabilă.

Analizând mai sus evaluarea ciceroniană a lui Cato, l-am întâlnit pe Montaigne, care, de-a lungul *Eseurilor*, nu încetează să reflecteze asupra figurii eroului republican. Trebuie să comentez aici un pasaj deosebit de interesant pentru noi, fiindcă Montaigne citează direct textul ciceronian pe care l-am comentat, criticând, fără să-l numească pe Augustin, textul din *Cetatea lui Dumnezeu* de la care am plecat. Iată esenţialul argumentaţiei sale:

> Şi dacă bunătatea lui, care-l făcea să îmbrăţişeze trebile obşteşti mai mult decât pe ale sale, nu m-ar ţine în frâu, m-aş lăsa uşor purtat de părerea că el [Cato] era mulţumitor soartei care a pus virtutea lui la o atât de frumoasă încercare, îngăduind acelui fur să calce în picioare vechea neatârnare a patriei sale. Îmi pare că citesc în acel fapt nu ştiu ce bucurie a sufletului său şi plăcerea neînchipuită a unei desfătări bărbăteşti, când privea nobleţea şi înălţarea acestei săvârşiri: *Deliberata morte ferocior*
>
> Nu împinsă de vreo speranţă a faimei, cum judecă unele minţi de rând sau de femeie ca unii bărbaţi, căci este o vedere prea joasă ca să ajungă la inimă atât de darnică, atât de mândră şi puternică, ci pentru frumuseţea lucrului în sine, pe care el îl vedea mult mai limpede în desăvârşirea lui, el care mânuia îndemnurile sale peste puterile noastre. Filozofia m-a mulţumit când a judecat că o atât de frumoasă faptă nu s-ar fi potrivit altei vieţi decât celei a lui Cato, care singur putea avea o asemenea moarte. Totuşi, el povăţuia pe fiul său şi pe senatorii care erau cu el să-şi puie capăt vieţii în alt chip. *Catoni* [...] *moriendum potius quam tyranni vultus aspiciendus erat.*[1]

Montaigne reia foarte precis argumentul şi chiar cuvintele prin care Cicero explica de ce acţiunea lui Cato nu putea fi imitată sau, cum am spune, generalizată. El felicită „filozofia" pentru această judecată care confirmă foarte înalta apreciere pe care o dădea el însuşi acestei acţiuni. Şi această judecată a filozofiei, insistă el, arată de ce era rezonabil din partea lui Cato să-şi facă fiul şi pe senatorii care-l însoţeau să-şi schimbe părerea de a-l urma în moarte. Or, Cicero nu vorbeşte de fiul lui Cato, vorbeşte doar de „ceilalţi care i s-au predat lui Caesar în Africa [*ceteri qui se in Africa Caesari tradiderunt*]". Ne amintim că acest fiu al lui Cato e, în schimb, în centrul atenţiei lui Augustin, al argumentului prin care acesta vrea să arate că purtarea lui Cato se supune unor motive personale şi egoiste, că ea nu poate fi justificată raţional. E foarte probabil că

1. *Les Essais*, II, 11, „De la cruauté", *ed. cit.*, vol. II, pp. 149–150 (vezi *Eseuri*, vol. I, trad. rom. cit., pp. 409–410 – *n.t.*). Montaigne citează integral în latină fraza lui Cicero, în care el citeşte judecata „filozofiei"

Montaigne intenționează aici să apere meritele lui Cato împotriva criticii lui Augustin. Acest lucru e cu atât mai probabil cu cât, puțin mai devreme, Montaigne atacase felul „cum judecă unele minți de rând sau de femeie ca unii bărbați", care explică comportamentul lui Cato prin „speranța faimei". Augustin face desigur parte dintre acei „unii bărbați". Înțelegem astfel mai bine de ce Montaigne evocă puțin emfatic „filozofia" și confirmarea pe care ea o aduce sentimentelor sale: judecata lui Montaigne e sprijinită de cea a „filozofiei" şi se opune judecății „minților de rând sau de femeie" a teologiei.

De ce „minți de rând sau de femeie"? Ce e „de rând sau de femeie" în judecata care explică sinuciderea lui Cato prin „vreo speranță a faimei"? Montaigne adaugă imediat: „căci este o vedere prea joasă ca să ajungă la inimă atât de darnică, atât de mândră şi puternică" Și opune faptei săvârşite pentru faimă fapta săvârşită „pentru frumusețea lucrului în sine". Este ceea ce judecata „minților de rând sau de femeie" nu poate concepe: o faptă săvârşită pentru frumusețea – „noblețea" şi „înălțarea" – faptei înseşi. Oamenii de rând şi femeile nu pot surprinde motivele umane care se ridică deasupra utilității sau interesului, pentru care căutarea faimei nu reprezintă decât o expresie. Montaigne îi învăluie tăcut pe Augustin şi teologia în judecata severă pe care o aținteşte asupra celor două mari categorii de ființe umane care, potrivit opiniei „bărbăteşti", constituie principalul sprijin al religiei.

Nu voi încerca să aleg între interpretarea lui Augustin şi cea a lui Montaigne. Voi scoate totuşi în evidență o dificultate în aceasta din urmă – dificultate de altminteri mărturisită cu un zâmbet de Montaigne însuşi. Dacă frumusețea şi dificultatea faptei sunt cele care-l motivează pe Cato, atunci grija pentru binele public trece, în mod necesar, pe planul al doilea. Cato se află, chiar, în starea de spirit îndrăzneață de a fi „mulțumitor soartei care a pus virtutea lui la o atât de frumoasă încercare", favorizând acțiunea liberticidă a lui Caesar. Dacă aşa stau lucrurile, ar trebui admis că, într-un colț al sufletului său, Cato se bucura de nenorocirile abătute asupra patriei sale, care-i dădeau ocazia să facă uz de o virtute atât de rară. Pare oricum limpede că, în ochii lui Montaigne, motivul determinant al ultimei şi celei mai mărețe fapte a lui Cato nu se raporta în primul rând la patrie sau la binele comun.

Cât despre Augustin, judecata pe care o formulează la adresa lui Cato nu-i epuizează aprecierea pe care o are privind politica ori sufletul roman. Demersul lui Augustin nu se reduce la „demolarea eroului păgân" Fiindcă există un alt erou roman, al cărui sacrificiu – care n-a fost o

sinucidere, dar ar putea părea astfel – este privit favorabil de Augustin, ba chiar cu o admirație apropiată de entuziasm. Este vorba de Regulus.

Sfârşitul oribil al lui Regulus – moartea sa atroce liber, deliberat aleasă – este dovada că zeii păgâni nu-i protejează nici măcar pe cei care sunt atât de scrupuloşi în fidelitatea lor față de jurămintele făcute, încât nu numai că-şi părăsesc patria, dar se şi întorc la duşmanii lor cei mai cruzi.[1] Cum va răspunde interlocutorul păgân căruia Augustin îi dă cuvântul? El schimbă terenul. Nu-i apără pe zei, se întoarce spre filozofie, sau cel puțin invocă măreția sufletului individual. Regulus a putut fi fericit, chiar şi în mijlocul groaznicelor torturi, prin virtutea sufletului său. Or, Augustin refuză să intre în dezbaterea, familiară Anticilor, despre fericirea înțeleptului.[2] Scopul său nu e să stabilească natura virtuții lui Regulus.[3] Trebuie căutată mai degrabă adevărata virtute, capabilă să aducă şi fericirea cetății. Apare aici contradicția păgânilor. Se laudă că au avut printre ei un cetățean ca Regulus, dar se tem să aibă o cetate care să-i semene! De ce spune Augustin că păgânii se tem să aibă o cetate care-i seamănă lui Regulus? Cum ar fi o cetate care-i seamănă lui Regulus? Ar fi o cetate unde cetățenilor nu le pasă de această viață, fiind gata să părăsească cetatea unde s-au născut pentru a li se supune zeilor. Ar fi cetatea oamenilor care sunt călători pe pământ. Aceasta seamănă mult cu cetatea creştinilor.

Augustin revine la figura lui Regulus după ce a examinat sinuciderea Lucreției şi pe cea a lui Cato. El declară că-l „preferă" pe Regulus lui Cato,[4] bazându-se pe ceea ce spun romanii înşişi despre cei doi eroi ai lor. În loc să se sinucidă din mândrie şi invidie pe faima altuia, precum Cato, Regulus a preferat să sufere sclavia şi supliciile duşmanilor decât să scape de ele prin moarte, şi asta pentru a-i asculta pe zei. Astfel, cei mai curajoşi şi mai iluştri apărători ai patriei pământeşti, chiar dacă erau adoratori ai unor divinități false, nu erau totuşi nişte „adoratori prefăcuți", iar jurămintele lor erau chiar foarte veridice.[5] În vreme ce Cato, în ciuda măreției sufleteşti pe care i-o putem recunoaşte, a rămas prizonierul mândriei păgâne – sau al orgoliului păgân –, Regulus este exemplul acelor apărători ai patriei pământeşti ale căror sacrificii şi virtuți răstoarnă zidurile acestei închisori, sau aproape le răstoarnă, sau le-ar

1. *Civ. Dei*, I, 15 (*cf.* trad. rom. cit., p. 84 – *n.t.*).

2. Cum să spui că Regulus a fost fericit în timpul supliciului? Dar cum să spui că a fost nefericit, câtă vreme a ales să moară astfel?

3. *Civ. Dei*, I, 15 (*cf.* trad. rom. cit., pp. 84, 85 – *n.t.*).

4. *Ibid.*, I, 24 (*cf.* trad. rom. cit., p. 99 – *n.t.*).

5. *Ibid.* (*cf.* trad. rom. cit., p. 100 – *n.t.*).

răsturna dacă acest lucru ar fi pur și simplu posibil. Păgânismul și creștinismul se exclud și, într-un anume sens, se opun – tot astfel cum orgoliul și smerenia se exclud și se opun. Iar creștinismul pune capăt orgoliului păgân și-l vindecă. Aceasta e axa lucrării *Despre Cetatea lui Dumnezeu.* Dar Regulus reprezintă figura aproape incredibilă – incredibilă pentru păgâni, incredibilă pentru creștini – a unui păgânism pe cale să se depășească pe el însuși, a unei cetăți pământești pe punctul de a deveni – dar e imposibil – cetate cerească.

Cauzele măreției romanilor

Așa cum am văzut, pe cât e de sever Augustin față de Cato, pe atât e de generos în privința lui Regulus. Aceasta e ambivalența lui, aceasta e ambivalența creștină față de măreția păgână. Vom găsi confirmarea acestei poziții divizate în aprecierea de ansamblu pe care Augustin o face despre Imperiul Roman, am putea spune: despre ansamblul fenomenului roman.

Cartea a V-a e consacrată studierii cauzelor extinderii Imperiului Roman. Augustin se întreabă: „Prin urmare, să vedem pentru care virtuți și din ce cauză Dumnezeu adevărat, în ale cărui puteri se găsesc și împărățiile pământești, i-a învrednicit pe romani cu sprijinul său să-și mărească imperiul."[1] Cauza acestui imens fenomen nu constă nici în capriciul unor zei ridicoli sau blamabili, nici într-o necesitate oarbă, ci în acțiunea liberă a oamenilor, pe de o parte, în Providența Dumnezeului adevărat, pe de altă parte. Nici hazard, nici necesitate, ci libertatea umană ajutată de Providența divină. Or, dacă Dumnezeu i-a ajutat pe romani, dacă a binevoit să-i ajute, este pentru că moravurile lor erau, într-un fel, demne de acest ajutor. Bineînțeles, Augustin nu folosește verbul „a merita", căci, potrivit teologiei la a cărei elaborare a contribuit mai mult decât oricare altul, oamenii n-ar putea „merita" harul dumnezeiesc. Dar nu e vorba aici propriu-zis despre harul dumnezeiesc care-și pune amprenta asupra sufletelor, ci doar de un ajutor pe care Dumnezeu îl acordă anumitor oameni în capacitatea lor naturală, ajutor care, venind de la Dumnezeul cel drept, trebuie să se supună unei norme de dreptate și să răspundă deci unui merit special al romanilor. În orice caz, Augustin disprețuiește atât de puțin înfăptuirile Romei păgâne, încât declară că au primit sprijinul lui Dumnezeu. Dar care erau aceste moravuri romane,

1. *Civ. Dei*, V., 12 (trad. rom. cit., p. 332 – *n.t.*).

ce caracteristică a lor motiva astfel favoarea activă a lui Dumnezeu? Iată ce va fi examinat.

Ca de obicei, documentația lui Augustin e constituită din autorii latini. El își formulează gândirea prin intermediul unui comentariu despre autorii latini, în special Sallustius. Termenul de documentare nu este prea potrivit aici, de altfel, fiindcă el îi tratează pe acești autori latini nu doar ca pe niște surse de informare, ci și ca pe niște instanțe de judecată valide și judicioase, ca pe niște autorități în materie. El le poate completa sau prelungi raționamentul, dar, în esență, lasă în grija acestor autori păgâni descrierea și judecarea Romei păgâne. Care erau deci moravurile romane?

Toate popoarele, cu excepția celui evreu, au cinstit zei falși. Nu este deci un lucru specific romanilor. Ceea ce le era propriu vechilor romani, potrivit lui Sallustius, erau o extraordinară „aviditate de proslăvire“, o nemăsurată „râvnă pentru glorie“ (*cupido gloriae*), „care au contribuit la înfăptuirea unor miraculoase realizări“. Bineînțeles, dorința ca atare de a obține ceva (*cupido*), inclusiv dorința de a obține faimă, dacă putem folosi această expresie, e mai degrabă viciu decât virtute. Dar acest viciu, la romani – și asta le este cu adevărat specific –, acest viciu a devenit la ei un fel de virtute prin chiar excesul său: și-au înăbușit toate celelalte pofte prin enormitatea acestei singure pofte.[1] Romanii, în orice caz primii romani, erau deasupra slăbiciunilor și viciilor majorității oamenilor, pentru că râvneau gloria mai mult decât orice altceva și mai mult decât o râvnesc ceilalți oameni.

Cum s-a exprimat politic această dragoste de glorie? Mai întâi, prin dorința pătimașă de a obține libertatea patriei, apoi de a-i asigura dominația.[2] Mai întâi libertatea, apoi dominația.

Această trecere, ce pare firească și ca și necesară la romani, de la dorința de libertate la dorința de dominație ne atrage atenția, fiindcă, pentru noi, așa cum am mai remarcat, libertatea și dominația se exclud. Ceva mai departe, Augustin oferă o descriere mai precisă a acestei treceri, sau a acestei înlănțuiri: „În acea vreme [când romanii erau asediați de aliații etrusci ai lui Tarquinius, pe care-l alungaseră], era un înalt ideal de a lupta cu vitejie și a muri pentru patrie, pentru a trăi și a se bucura de libertate. Însă după ce romanii și-au dobândit libertatea, au fost însuflețiți de atâta râvnă după glorificare, încât numai obținerea

1. *Ibid.* (*cf.* trad. rom. cit., p. 333 – *n.t.*).
2. *Ibid.* (*cf.* trad. rom. cit., p. 334 – *n.t.*).

libertății li s-a părut a fi de prea mică importanță, dacă nu aspiră și după dominația asupra altor neamuri."[1]

S-ar părea că *sola libertas*, odată ce aceasta a fost dobândită, nu e suficientă să satisfacă dorința de glorie, odată ce aceasta a fost stârnită. Și, fără îndoială, a fost stârnită de chiar efortul de a recâștiga libertatea. Aici, Augustin nu încearcă să precizeze – cum n-o fac nici autorii romani pe care-i urmează – relația exactă dintre dorința de libertate și cea de dominație, nici natura exactă a fiecăreia, și nici nu se întreabă dacă una sau alta nu se înrădăcinează într-o a treia, care ar fi sursa lor comună. Nu este limpede în special dacă dorința de glorie e sursa comună a celor două, chiar dacă le însoțește, și mai ales dorința de dominație. Ceea ce Augustin, în urma autorilor latini, vede desfășurându-se la Roma cu o unică amploare și intensitate e jocul dinamic dintre cele trei „pasiuni" politice fundamentale, inseparabile una de alta, care trec lesne una în alta și care-și schimbă semnele într-un mod care proiectează judecata morală într-o stare de perplexitate. Se va spune, desigur, că dorința de glorie este bună când hrănește „pasiunea" de libertate, rea atunci când alimentează patima pentru dominație. Chiar dacă afirmația întrunește, desigur, aprobarea omului moral din noi, îi lipsește un punct esențial, și anume ambiguitatea „pasiunii" politice, cu trecerea, ca să zicem așa, irezistibilă de la „pasiunea" pentru libertate la patima pentru dominație.[2]

În această privință, cel puțin, Augustin nu este departe de Machiavelli, care analizează aceeași experiență romană, dar cu intenția de a o repune pe baze și mai solide, făcându-i pe Moderni, imitatori ai Romei păgâne, capabili să depășească vlăguirea indusă de Roma creștină și critica sa la adresa păgânismului – critică al cărei monument impunător este *Cetatea lui Dumnezeu*. Acolo unde Augustin vede o mare experiență politică, cea mai mare, dar încheiată, închisă și judecată – judecată de noua cetate –, Machiavelli vede. de asemenea, cea mai mare experiență politică, dar care nu s-a înțeles foarte bine pe ea însăși, sau ai cărei „principi" n-au știut să exploateze până la capăt posibilitățile de dezvoltare pe care le conținea. În orice caz, Machiavelli, ca și Augustin, ne arată permanent ambiguitatea „pasiunii" politice republicane, cu mișcarea ei care conduce în mod necesar de la dragostea de libertate la dragostea de dominație.

1. *Ibid.* (trad. rom. cit., p. 334 – *n.t.*).

2. L-am citat deja pe Montesquieu, care scrie: „Dar, printr-o boală veșnică a oamenilor, plebeii, care obținuseră tribuni ca să se apere, s-au slujit de ei ca să atace." Vezi *supra*, p. 226, nota 1.

Literaturii politice contemporane îi place să opună tradiției liberale, atentă mai cu seamă, dacă nu în mod exclusiv, la drepturile și la interesul bine înțeles al indivizilor, o tradiție zis „republicană“, numită adesea „umanism civic“, a cărei principală preocupare ar fi binele comun și virtutea civică. Machiavelli e descris în mod obișnuit drept cel care a reluat, reînnoit această tradiție republicană, conferindu-i un caracter incisiv inedit. Mi-e cu neputință să intru în această literatură care e astăzi foarte bogată. Totuși, Augustin, ajutându-ne să înțelegem perspectiva romană, ne ajută să măsurăm cât de îndepărtată este de republicanismul antic ideea pe care autorii contemporani și-o fac despre republică. Ideea *noastră* despre republică reprezintă un obstacol în înțelegerea republicii antice, se interpune între aceasta din urmă și noi. Istoricii erudiți care au schițat și fixat, ca pe o axă a istoriei noastre, această tradiție a „umanismului civic“ sunt prizonieri ai prejudecăților contemporane. Contrastul dintre cele două forme de republicanism poate fi rezumat astfel. Republicanismul modern distinge în mod riguros între motivele private – „interesate“ – și motivele publice – „dezinteresate“ – ale acțiunii, așadar, între motivele individului și motivele cetățeanului, dându-le desigur prioritate celor din urmă. Republicanismul antic ignoră rigoarea acestei distincții. Dacă-i citim în special pe istoricii latini, constatăm că motivele pe care le-am socoti „private“ invadează spațiul pe care-l numim „public“. Dintr-un motiv foarte constrângător: domeniul individului și al privatului încă nu s-a desprins ca domeniu separat. Toate motivele umane sunt la lucru în cetate, pentru că cetatea e singurul loc al acțiunii – nu există o „societate civilă“ în care indivizii „să-și pună în valoare după bunul plac independența“, ca să reluăm formula prin care Montesquieu caracterizează libertatea engleză. Cetatea antică reprezintă, pentru epocile ulterioare – tocmai pentru că toate motivele omenești sunt în mod constant la lucru în cetate, și tocmai datorită acestei extraordinare concentrări a tuturor motivelor acțiunii –, desfășurarea cea mai impresionantă a naturii umane sau a ceea ce aș fi tentat să numesc *lucrarea umană*.

Ceea ce ne înșală este că eroul antic, marele cetățean, își preferă, propriei vieți, cetatea. Interpretăm aceasta ca pe un comportament dezinteresat, care-l sacrifică pe individ cetățeanului, dar lucrurile nu stau astfel, fiindcă în fond individul nu există. Cetatea constituie domeniul de acțiune al omului și al cetățeanului, locul unde i se desfășoară și i se repercutează acțiunea, unde aceasta primește singura recompensă adecvată, care e panegiricul. Cetățeanul nu există cu adevărat în afara cetății sau independent de cetate, doar în cetate capătă, în orice caz, viața lui sens.

Ceea ce ne mai înşală, aşa cum am arătat deja, este că nu luăm în serios legătura dintre „pasiunea" pentru libertate şi „pasiunea" pentru dominaţie. Considerăm că ele sunt distincte prin natura lor, că „pasiunea" Anticilor, îndeosebi a romanilor, pentru dominaţie este o caracteristică aşa-zicând independentă, proprie unui anumit popor sau bineînţeles unei epoci, epocii războiului. Sau considerăm că „pasiunea" pentru dominaţie e o dezvoltare patologică, o denaturare. Este adevărat că istoricii latini înşişi, în special Sallustius, marchează momentul în care, după distrugerea Cartaginei, viaţa şi politica romană au fost mânate de lăcomie. „Mai întâi a crescut dragostea banului şi apoi dorinţa de a stăpâni: acestea au fost ca un început al tuturor relelor."[1] Dar starea coruptă nu e doar contrariul stării de sănătate. Ea îi este şi prelungirea. Oare nu aceeaşi pornire a sufletului îi ridică mai întâi pe romani împotriva regilor, apoi împotriva vecinilor care ameninţă tânăra Romă, pentru ca apoi, când Roma nu mai are duşmani de care să se teamă, această pornire să devină nemăsurată lăcomie de bani şi dominaţie (*pecuniae et imperi cupido*)? Acest fenomen nu e specific cetăţii antice. În mod curios, acordăm puţină atenţie legăturii totuşi atât de evidente dintre democraţia modernă şi imperialismul modern. Cele două războaie mondiale – în care democraţiile occidentale au fost nevoite să combată mai întâi o Germanie mai puţin democratică decât ele, şi care avea „scopuri de război" imperialiste, apoi o Germanie care asocia celei mai implacabile tiranii imperialismul cel mai dezlănţuit – ne ascund, în bună măsură, unul dintre fenomenele cele mai interesante din istoria Europei moderne, care este, de fapt, fenomenul ei central: creşterea puterii Europei, sau a Occidentului, în lume este totuna cu creşterea puterii guvernului republican, apoi a democraţiei, în ţările europene şi în America de Nord. Cele două mari imperii coloniale moderne au aparţinut primelor două republici ale Europei moderne![2] Mişcarea ce conduce în mod firesc şi aproape necesar de la *libertas* la *dominatio* nu ne este necunoscută.

Am spus că Augustin nu se străduieşte, cum n-o fac nici autorii pe care-i urmează, să precizeze cu adevărat relaţia dintre dorinţa de libertate

1. Sallustius, *Despre conjuraţia lui Catilina*, X, 3, trad. rom. de D. Priboianu şi N. Besnea, Editura Noel, Iaşi, 2003, p. 14 (*n.t.*).

2. Montesquieu vorbeşte deja despre Anglia ca despre un stat în care „republica se ascunde sub forma monarhiei" (*De l'esprit des lois*, V, 19 [*Despre spiritul legilor*, trad. rom. cit., vol. I, p. 90 – *n.t.*]). Uit de fapt, aşa cum se întâmplă întotdeauna, republica federativă a Olandei, care şi-a făcut şi ea un frumos imperiu.

şi dorinţa de dominaţie. Augustin menţionează totuşi şi comentează o distincţie introdusă de Sallustius, distincţia dintre *ambitio* şi *avaritia*. În prima perioadă din istoria Romei, *ambitio* prevala asupra *avaritia* în inima romanilor; apoi s-a dezlănţuit *avaritia*.[1] Augustin citează fraza următoare din Sallustius: „La început, jinduirea pătimaşă după putere, mai mult chiar ca lăcomia, subjugase sufletele oamenilor, pentru că viciul e mai aproape de virtute."[2] Vedem ezitarea lui Sallustius. El îşi explică afirmaţia în fraza următoare, pe care Augustin o citează de asemenea: „Căci şi omul vrednic în aceeaşi măsură ca şi cel netrebnic râvnesc gloria, onorurile, puterea. Dar cel vrednic [...] se străduieşte să le obţină pe calea cea dreaptă, în schimb cel ticălos şi netrebnic, pentru că e lipsit de calităţi morale, depune eforturi să le dobândească prin mijloace viclene şi înşelăciuni."[3] Omul bun şi cel care nu e astfel doresc aceleaşi lucruri: *gloria*, *honor*, *imperium*. Ei se deosebesc prin mijloacele folosite: unul o apucă pe *vera via* oferită de *virtus*, celălalt recurge la toate perfidiile, la „toate mijloacele". Sallustius reia aici, în fond, schema aristotelică a acţiunii. Putem observa că acela care nu e *bonus* e calificat drept *ignavus*, adică slab sau leneş: el nu are tăria sufletească de a căuta ceea ce are în vedere sau doreşte, rămânând la mijloace oneste. Există deci o ambiţie bună, sau o ambiţie onestă ori virtuoasă, şi o ambiţie vicioasă căreia trebuie să i se dea un alt nume.

Augustin îl citează, parafrazează sau comentează pe Sallustius într-un fel care ne sugerează că-l aprobă. El confirmă în bună măsură distincţia introdusă de Sallustius între ambiţie şi sete de câştig, ceea ce arată că recunoaşte până la un anumit punct validitatea distincţiilor morale păgâne. El nu confundă virtuţile şi viciile păgânilor, pe motiv că aceştia n-au primit harul adevărului creştin. Augustin subliniază totuşi fragilitatea intrinsecă a ambiţiei bune înseşi, care ţine de fragilitatea, inconsistenţa a ceea ce vizează ea, şi anume gloria, gloria bazată pe judecata atât de incertă a oamenilor, pe opinia umană atât de supusă greşelilor: „virtutea stă pe-o treaptă superioară, deoarece ea nu este satisfăcută cu judecata

1. Sallustius – Augustin nu-l citează în această privinţă – atribuie această tulburare cuceririi Romei de către armata lui Sylla, o armată pe care acesta o lăsase să se corupă în Asia (*De coniuratione Catilinae*, XI, 5 [*Despre conjuraţia lui Catilina*, trad. rom. cit., p. 15 – *n.t.*]). Se pare că Sallustius distinge trei stadii: 1) până la distrugerea Cartaginei: *labor et iustitia*; 2) între distrugerea Cartaginei şi victoria lui Sylla: *ambitio* învinge *avaritia*; după victoria lui Sylla: *avaritia* dezlănţuită.

2. *Civ. Dei*, V, 12 (trad. rom. cit., p. 335–336 – *n.t.*).

3. *Ibid.* (trad. rom. cit., p. 336 – *n.t.*).

omenească, dacă nu intervine şi propria conştiinţă."[1] Augustin poate atunci să devieze decisiv analiza lui Sallustius. Virtutea nu se poate confunda cu ambiţia bună, cea care caută gloria cu mijloace cinstite; ea trebuie să vizeze un scop mai solid. În cele din urmă: „adevărata virtute este aceea care aspiră să ajungă la acea finalitate elevată, unde se află binele omenesc cel mai înalt, nemaiexistând altul mai presus de el."[2]

Am mai spus, nu trebuie exagerată distanţa sau diferenţa dintre Roma virtuoasă şi Roma coruptă. Pentru Augustin, partea cea mai interesantă a mărturiei lui Sallustius constă în faptul că acesta subliniază ambiguitatea virtuţilor romane, care este în acelaşi timp, desigur, ambiguitatea viciilor romane – cel puţin atâta vreme cât aceste vicii nu au devenit cu totul vicioase într-o insaţiabilă *avaritia*. Sallustius chiar precizează că admirabilele aptitudini ale primilor romani nu erau ele însele de-ajuns pentru a produce o ordine cu adevărat dreaptă. De la bun început, nedreptăţile celor mai puternici au provocat separarea, sau secesiunea, plebei, şi au existat şi alte disensiuni. În fapt, continuă Sallustius citat de Augustin, romanii n-au trăit în dreptate şi moderaţie (*aequo et modesto iure*) decât atâta vreme cât, după izgonirea regilor, s-au temut de Tarquinius şi aliaţii lui etrusci.[3] După războiul împotriva acestora din urmă, au reînceput tulburările, fiindcă patricienii au aruncat plebea în lanţurile sclaviei, purtându-se cu ea la fel de crud ca regii. Neînţelegerile au luat sfârşit odată cu cel de-al doilea război punic, când asupra romanilor a început să apese din nou o spaimă cumplită, ce făcea „sufletele, neliniştite de primejdiile războiului", să uite, din pricina unor griji şi mai mari, de propriul zbucium, determinându-i astfel „pe toţi cetăţenii să revină la unire şi armonie socială"[4]. Astfel, potrivit mărturiei romanilor înşişi, virtuţile lor civice n-au fost niciodată de ajuns, nici măcar în epocile cele mai puţin corupte, ca să asigure o ordine dreaptă; ele aveau nevoie să fie întărite de teama provocată de o gravă ameninţare externă. Sallustius confirmă în cel mai autorizat fel cu putinţă că nici o cetate omenească nu se poate bizui pe propria-i virtute.

O ultimă observaţie asupra acestui punct. Faptul că ordinea Întregului depinde de presiunea externă dovedeşte că nici o parte a cetăţii nu este doar virtuoasă sau doar dreaptă. Augustin notează că, în vrajbele civile, patricienii voiau să domine, în timp ce plebeii refuzau să se

1. *Ibid.* (trad. rom. cit., p. 336 – *n.t.*).
2. *Ibid.* (trad. rom. cit., p. 337 – *n.t.*).
3. *Ibid.* (*cf.* trad. rom. cit., p. 338 – *n.t.*).
4. *Ibid.* (trad. rom. cit., p. 338 – *n.t.*).

supună.[1] Această constatare, generalizată, se va afla în centrul analizei politice a claselor pe care o va propune Machiavelli: „În adevăr, se întâlnesc în orice cetate aceste două tendințe politice diferite și ele se nasc din faptul că poporul nu vrea să fie nici guvernat și nici asuprit de cei mari, pe când cei mari vor să guverneze și să asuprească poporul."[2]

Augustin va indica acum sensul providențial al istoriei romane – cum s-a slujit Dumnezeu de virtutea vicioasă sau viciul virtuos al romanilor. După îndelungata existență a renumitelor imperii din Orient[3], Dumnezeu a voit să existe și un imperiu al Occidentului, ulterior, dar mai ilustru prin întindere și putere. De ce și cum a apărut acest imperiu? Ca să reprime gravele vicii ale atâtor neamuri, el a încredințat grija pentru acest imperiu unor bărbați de seamă care, pentru onoare, laudă și glorie, au stat strajă patriei lor, în sânul căreia au căutat însăși această glorie „și, în acest scop, n-au stat la îndoială să pună, mai presus de salvarea lor, salvarea patriei", „înăbușind în ei jinduirea după avuții și multe alte apucături vicioase", în favoarea acestui viciu unic, iubirea de laudă.[4] Fenomenul istoric evocat în câteva cuvinte de Augustin e desigur grandios. Putem, dacă vrem, să descoperim o prejudecată occidentală în această puternică schiță ce ni-i înfățișează pe romani subjugând monarhiile orientale prizoniere ale nenumăratelor lor vicii, pentru că ei, romanii, nu aveau decât „acest singur viciu", dragostea de glorie. Desigur, această „pasiune" nu avea „pecetea sfințeniei", dar măcar îi făcea superiori și mai puțin demni de dispreț.[5]

Capitolul următor îi opune romanilor care tind spre glorie pe apostolii creștini care au propovăduit numele lui Cristos în locuri în care acesta nu numai că era dezaprobat, dar era cât se poate de detestat.[6] Dragostea pentru Dumnezeul cel adevărat îl face pe om capabil de lucruri

---

1. Augustin încheiase deja capitolul II, 17 prin cuvintele următoare: „Regret că amintesc acum numeroase fapte urâte și atâtea nedreptăți pe care le îndura cetatea romană, atunci când atotputernicii patricieni se străduiau să îngenuncheze plebea, iar aceasta refuza să se lase îngenuncheată de aristocrație, și când susținătorii ambelor tabere, mânați de ambiții, acționau cu zel din dorința de a învinge, în loc să se gândească ce e drept și ce e bine" (*ibid.* [trad. rom. cit., p. 147 – *n.t.*]).

2. *Principele*, trad. rom. cit., p. 39 (*n.t.*). *Cf.* și *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, ed. cit., I, 4.

3. Am putea spune că imperiul este forma politică tipică a Asiei.

4. *Civ. Dei*, V, 13 (trad. rom. cit., pp. 339–340 – *n.t.*).

5. *Ibid.* (trad. rom. cit., p. 340 – *n.t.*).

6. *Ibid.*, V, 14 (trad. rom. cit., p. 341 – *n.t.*).

mai dificile decât cele produse de dragostea de glorie, care nu-şi obține măreția decât cu prețul constrângerii opiniei umane.

Ceea ce ne va reține atenția e ultima frază a capitolului, căci Augustin pare *să legitimeze* acolo tendințele şi comportamentul romanilor: ce altceva puteau iubi aceştia – care aparțineau cetății pământeşti (*civitas terrena*) şi ale căror îndatoriri erau cuprinse, toate, în ea – „decât slava, prin care voiau să dăinuie numele lor după moarte, ca şi cum ar trăi în spusele celor care îi proslăvesc?"[1] „Pasiunea" pentru glorie este cea mai mare şi, în fond, cea mai bună „pasiune" pe care o pot cultiva sau nutri oamenii ce trăiesc nu în viața cea veşnică, ci în succesiunea naşterii şi a morții.[2] Ea explică devotamentul total față de această cetate muritoare şi, în acelaşi timp, arată calea spre un fel de nemurire. În acest sens, a acționa pentru glorie înseamnă a face tot ce este omeneşte posibil – maximumul pe care-l pot face oamenii care n-au aflat încă ce este adevărata nemurire.

Augustin prezintă în mod impresionant această glorie ca pe un efect al dreptății lui Dumnezeu. Bineînțeles, de vreme ce această cetate era în mod esențial muritoare, devotamentul față de ea nu putea primi răsplata vieții celei veşnice. Dar Dumnezeu i-ar fi lipsit pe romani de dreapta lor răsplată, de răsplata pe care o meritau, dacă nu le-ar fi acordat „această slavă pământească a realizării unui imperiu atât de neasemuit ca însemnătate"[3]. El le-a acordat această glorie. Deci nimeni „n-are motiv să se plângă de spiritul de dreptate al Preaînaltului şi Adevăratului Dumnezeu."[4] Augustin îl citează de două ori pe evanghelistul Matei: „şi-au luat răsplata".[5]

Astfel, dreptatea lui Dumnezeu se extinde la viața păgânilor. Dar, deşi această cetate pământească îşi are sau îşi primeşte propria dreptate, ea nu-şi are scopul în sine, e rânduită celeilalte cetăți. Cei mai buni dintre romani, explică Augustin, sunt *exempla* pentru creştini: „cetățenii acestei cetăți eterne, câtă vreme rătăcesc prin această lume, să-şi ațintească privirea, cu atenția cuvenită şi cu înțelepciune, la aceste pilde şi să vadă câtă iubire trebuie acordată patriei cereşti în vederea vieții celei veşnice, chiar dacă cetatea pământească e atât de iubită de cetățenii săi în vederea slavei omeneşti."[6]

---

1. *Ibid.* (trad. rom. cit., p. 343 – *n.t.*).
2. *Ibid.* (trad. rom. cit., *ibid.* – *n.t.*).
3. *Ibid.*, V, 15 (trad. rom. cit., *ibid.* – *n.t.*).
4. *Ibid.* (trad. rom. cit., p. 344 – *n.t.*).
5. Matei 6, 2 (în legătură cu fățarnicii care-şi trâmbițează milostenia în sinagogi şi pe ulițe).
6. *Civ. Dei*, V., 16 (*cf.* şi trad. rom. cit., p. 345 – *n.t.*).

Asylum-*ul* lui Romulus și Biserica lui Cristos*

Capitolul 17 al cărții a V-a aduce o schimbare bruscă de direcție. Pe neașteptate, Augustin începe să deprecieze și să desconsidere faima și, în general, ordinea politică însăși: „ce-are a face cârmuirea sub care ne petrecem bruma de zile pe care le avem de trăit dacă cei care ne conduc nu ne obligă să comitem fărădelegi și nedreptăți?"[1] Condiționarea sau restricția nu e neglijabilă, dar ea nu schimbă nimic din brusca distanțare față de toată această viață politică atrasă de glorie, animată de „pasiunea" pentru libertate și dominație, această viață politică republicană pe care Augustin o descrisese în capitolele precedente cu o simpatie nu lipsită de serioase rezerve, dar, în concluzie – am putea spune –, cu un interes și o atenție ce par uneori să se apropie de admirație. Despre cu totul altceva ne vorbește de astă dată.

Obsesia pentru glorie, explică Augustin, i-a împiedicat pe romani să încerce să se pună de acord cu celelalte neamuri: țineau la triumfurile lor! „N-ar fi fost oare cu totul aceeași condiția romanilor și a celorlalte neamuri dacă ei s-ar fi pus de acord să nu existe nici învingători, nici învinși?"[2] Mai ales, dacă s-ar fi făcut imediat după aceea ceea ce s-a făcut mai apoi foarte generos și foarte uman (*gratissime atque humanissime*), și anume să-i asocieze cetății pe toți supușii imperiului și să-i declare cetățeni romani. Această diferență între învingători și învinși, această diferență de *condiție*, atât de dragă romanilor, nu înseamnă până la urmă mare lucru: „Dați lăudăroșenia la o parte – ce sunt toți oamenii dacă nu oameni?"[3]

Suntem aici obligați să-i imputăm lui Augustin o anumită reacredință. Căci ce face el? El opune Imperiului Roman, războaielor și gloriei sale, rezultatele sau efectele Imperiului Roman, îndeosebi pacea și strângerea la un loc – sau unificarea – umanității. Augustin – se va spune – vrea efectul fără cauză! Nu puteai deveni *civis Romanus*, cetățean al Imperiului Roman, înainte ca numitul imperiu să fi prins viață. Nimic din experiența acestor epoci nu sugerează că popoarele antice ar fi putut fi reunite *concorditer* – în felul în care se petrece unificarea europeană astăzi. Aceasta e, de altminteri, rodul înțelepciunii dobândite cu prețul a două enorme războaie, și nu e sigur că va avea soliditatea Imperiului Roman.

---

* *Cf.* nota editorului de la p. 253 (*n.ed.*).

1. *Civ. Dei*, V, 17 (*cf.* și trad. rom. cit., p. 345 – *n.t.*).
2. *Ibid.* (*cf.* și trad. rom. cit., pp. 346–347 – *n.t.*).
3. *Ibid.* (*cf.* și trad. rom. cit., p. 346 – *n.t.*).

Înţelegem că Augustin îşi mai corectează puţin afirmaţiile, după observaţii până la urmă foarte favorabile Romei. Nu suntem surprinşi că manifestă prea puţin entuziasm pentru triumfuri şi masacre. Critica imperiului, începută în capitolul 17, e însă greu de adus din condei, fiindcă ar conduce lesne pe un drum pe care Augustin n-ar dori să-l urmeze. Ceea ce a început să opună aici masacrele aducătoare de glorie ale romanilor nu e sacrificiul martirilor, evocat în capitolul 14, ci pacea şi confortul unei societăţi în care toţi membrii împărtăşesc aceeaşi condiţie şi ştiu că o împărtăşesc – o societate în care toţi membrii sunt egali. În capitolul 17, Augustin oferă o consistentă trecere în revistă a ceea ce va deveni critica hotărâtă a gloriei în Epoca Luminilor – şi anume, criticarea gloriei în numele siguranţei şi virtuţilor burgheze: într-adevăr, ce importanţă au pentru siguranţa poporului şi pentru bunele moravuri aceste adevărate poziţii sociale ale omului [*ad incolumitatem bonosque mores, ipsas certe hominum dignitates*] că „unii au învins, iar ceilalţi au fost învinşi…“[1] *Incolumitas* e starea cetăţeanului care se bucură de drepturile lui, e siguranţa (*sécurité*) dragă lui Montesquieu.

Pentru a mai diminua trufia învingătorilor, pentru a scoate în evidenţă că ei nu se bucură, de fapt, de o condiţie diferită, Augustin pune în special următoarele două întrebări: oare aceşti învingători atât de mândri nu-şi achită taxele pe pământuri? Au oare dreptul să intre în posesia unor cunoştinţe interzise celorlalţi? Ce anume – vedem în prezentarea (era să spun: în punerea în scenă[2]) a lui Augustin – şterge sau face inutilă diferenţa, atât de dragă romanilor, dintre învingători şi învinşi? Impozitele şi ştiinţa! Am putea spune: economia şi cultura. Cei doi stâlpi sau cele două resorturi ale societăţii burgheze.

Augustin nu putea opune Imperiului Roman, mânat de „pasiunea“ gloriei şi dorinţa de a învinge, o imagine prea ispititoare a unei lumi în care nu există nici învingători, nici învinşi, în care toţi sunt concetăţeni, împărtăşind aceeaşi condiţie civilă şi intelectuală. Un asemenea contrast, în loc să-i întoarcă pe cititorii săi spre cetatea lui Dumnezeu, să-i incite să caute bunurile veşnice, risca să-i întoarcă în direcţia opusă şi să-i incite să caute bunurile acestei lumi – să prefere confortul fără glorie nu doar masacrelor aducătoare de glorie, ci şi vieţii celei veşnice. El îşi

1. *Ibid.* (*cf.* şi trad. rom. cit., p. 346 – *n.t.*).

2. Putem vorbi de punere în scenă în măsura în care Augustin construieşte, pornind de la elemente reale, o „situaţie a lumii romane“ care e destul de îndepărtată de experienţa romană: romanii n-au demonstrat un gust sau un talent special pentru comerţ sau ştiinţă.

încheie deci capitolul, subliniind, din nou, meritele exemplare ale acestor romani care, de dragul gloriei, au făcut lucruri atât de mărețe și au trecut prin atâtea încercări, ceea ce trebuie să mortifice orgoliul creștinilor, incitându-i să-și sporească înflăcărarea.

Această mișcare, ce merge de la elogiul temperat la elogiul comparativ al gloriei, trecând prin criticarea ei severă, e revelatoare pentru complexitatea sau dificultatea demersului lui Augustin. Creștinii sunt, prin forța lucrurilor, critici față de gloria păgână, dar nu într-atât, încât să fie tentați să se mulțumească cu pacea și confortul vieții pământești. Critica umană a gloriei, făcută în numele bunurilor firesc omenești, trebuie să fie completată de critica sa propriu-zis creștină, care s-o cuprindă și să-i fie deasupra – în numele binelui complet sau suprem, care nu poate fi decât Dumnezeu însuși.

Augustin încheie capitolul 17 printr-o uimitoare comparație între „iertarea păcatelor, care-i strânge la un loc pe locuitorii cetății în vederea patriei celei veșnice, și acel loc de refugiu al lui Romulus, unde nepedepsirea delictelor a strâns la un loc gloata de oameni ce urma să fondeze cetatea“[1]. Fericitele efecte ale nepedepsirii (*impunitas*) fuseseră deja evocate în cartea a IV-a: „Romulus a știut să-i îndepărteze de viața de tâlhari pe care o duceau și i-a făcut să nu se mai gândească la pedepsele meritate, de teama cărora ajungeau să comită ticăloșii și mai mari, și, cuprinzându-i în obștea cetății, i-a făcut astfel să se guverneze pe mai departe mai pașnic în cele omenești.“[2] Perspectiva includerii în noua cetate îi eliberează pe refugiați de teama criminogenă a pedepsei. Locul de refugiu (*asylum*) al lui Romulus anunță mântuitoarea strângere la un loc a cetății lui Dumnezeu, căreia îi este, într-un fel, „umbra“. Romulus adunase tot soiul de oameni, fără deosebire, dacă pot spune așa, acceptând, în cetatea pe care o întemeia laolaltă cu ei, sclavi fugari, criminali de tot felul, oameni în afara legii.[3] Era un fel de schiță, de „umbră“ a tot ceea ce va face Dumnezeu cu mulțimea ființelor omenești, care sunt, toate, în fond, niște sclavi fugari – sclavi ai păcatului, fugind de legea lui Dumnezeu –, cu toții, oameni în afara legii sau lipsiți de drepturi câtă vreme sunt lipsiți de

---

1. *Civ. Dei*, V, 17 (*cf.* și trad. rom. cit., p. 347 – *n.t.*).
2. *Ibid.*, IV, 5 (*cf.* și trad. rom. cit., p. 257 – *n.t.*).
3. [...] *asylum aperit. Eo ex finitimis populis turba omnis, sine discrimine liber an servus esset, avida novarum rerum perfugit* „În [locul de refugiu pus la dispoziție] de Romulus și-au găsit adăpost fugind din rândurile populațiilor vecine, fără osebire dacă insul era liber sau sclav, o gloată de oameni dornici de o viață nouă“ (Titus Livius, *De la fundarea Romei*, I, 8, trad. rom. de Janina Villan, ed. cit., p. 17 – *n.t.*).

harul lui Dumnezeu, câtă vreme n-au intrat în cetatea lui Dumnezeu. În acest sens, și încă de la început, ceea ce poartă numele de Roma reprezintă efortul păgân, adică efortul firesc uman, care anticipează și anunță în modul cel mai limpede felul de a acționa al lui Dumnezeu, dacă pot folosi o asemenea expresie. Augustin prezintă aici Roma ca pe un fel de tranziție între păgânism și creștinism.[1]

Augustin folosește de altminteri adesea limbajul politic roman pentru a desemna realitățile creștine. În cartea a X-a, capitolul 21, de exemplu, ca și în alte locuri, martirii sunt desemnați ca niște cetățeni deosebit de onorabili sau iluștri ai cetății lui Dumnezeu. „El chiar adaugă: dacă limbajul bisericesc obișnuit [*ecclesiastica loquendi consuetudo*] ar îngădui-o, i-am numi, și cu mult mai multă îndreptățire, *eroii noștri*."[2]

O ultimă remarcă. Tocmai am văzut că Augustin compară foarte explicit strângerea la un loc de către Romulus în *asylum* a gloatei de oameni în afara legii, care a fost începutul Romei, și iertarea păcatelor, care-i strânge la un loc pe locuitorii cetății, în vederea patriei celei veșnice.[3] În cartea XXII, capitolul 6, găsim o altă paralelă interesantă între actul fondator al lui Romulus și cel al lui Cristos. Augustin începe prin a cita destul de amănunțit strania expunere din *De re publica* pe care am comentat-o deja[4] și în care Cicero explică următoarele despre fondatorul Romei: dovada extraordinarei măreții a lui Romulus constă în faptul că romanii au crezut

---

1. Într-o perspectivă evident foarte diferită, e tocmai teza ce va fi reluată de Luminile anticreștine: „Papalitatea nu este decât fantoma Imperiului Roman defunct, tronând încoronată pe mormântul acestuia" (*Leviathan*, cap. 47). Punctul în care creștinii și anticreștinii se întâlnesc în orice caz e pentru a scoate în evidență că Roma se sustrage clasificărilor politice obișnuite. Când Montesquieu va sublinia că „Roma nu era propriu-zis o monarhie sau o republică, ci capul trupului format din toate popoarele lumii" (*Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, VI, *op. cit.*, p. 108), el se va face ecoul celor scrise de Augustin despre Roma, „destinată să fie capul acestei cetăți pământești despre care vorbim și să domnească peste atâtea popoare [*quae fuerat huius terrenae civitatis, de qua loquimur, caput futura et tam multis gentibus regnatura*]" (*Civ. Dei*, XV, 5). Trebuie notat că Augustin, în momentul în care scrie, nu consideră Imperiul Roman ca pe un lucru care aparține trecutului: „Cu toate că Imperiul Roman a fost mai degrabă urgisit, dar nu înlocuit, ceea ce i s-a mai întâmplat și în alte vremuri înainte de apariția numelui lui Cristos și s-a refăcut după acea năpăstuire, nici în aceste vremuri nu trebuie, așadar, să-și piardă speranța. Căci cine cunoaște vrerea lui Dumnezeu în această privință?" (*ibid.*, IV, 7 [*cf.* și trad. rom. cit., p. 261 – *n.t.*]).
2. *Civ. Dei*, X, 21 (*cf.* și trad. rom. cit., p. 616 – *n.t.*).
3. *Ibid.*, V, 17 (*cf.* și trad. rom. cit., p. 347 – *n.t.*).
4. Vezi supra, p. 209.

în legenda divinizării lui într-o epocă în care asemenea legende nu mai erau crezute, fiindcă oamenii erau luminați. Bineînțeles, Augustin nu pierde ocazia să-l tachineze prietenește pe Cicero, „unul dintre bărbații cei mai învățați și, dintre toți, cel mai talentat la vorbire“[1], care vrea să ne facă să luăm de bună o explicație atât de încurcată. Fapt este, potrivit lui Augustin, că legenda divinizării lui Romulus ține de-a dreptul de superstiție,[2] superstiție „suptă, ca să spunem așa, odată cu laptele matern“[3], superstiție născută odată cu nașterea Romei și pe care, în epocile care au urmat, nimeni n-a îndrăznit s-o abandoneze. La popoarele supuse – de teama de a-l ofensa pe stăpân. Cât despre atitudinea romanilor înșiși, Augustin o descrie printr-o expresie remarcabilă: Roma crezuse asta nu de dragul erorii, ci cedând erorii dragostei sale.[4] În ochii săi, superstiția (*superstitio*) a romanilor e cauzată de dragostea lor naturală și legitimă față de fondatorul lor.

Această apreciere generoasă a fondării păgâne îl ajută pe Augustin să scoată în evidență caracterul specific al întemeierii creștine. În cazul Bisericii, adevărul e la început: „Or, deși Cristos e întemeietorul cetății celei veșnice și cerești, nu pentru că a fost întemeiată de el l-a crezut ea Dumnezeu, ci mai degrabă fiindcă îl crede Dumnezeu merită ea să fie fondată.“[5] Roma păgână credea că Romulus e un zeu, pentru că-l iubea ca fondator al ei; Roma creștină – Biserica – îl iubește pe Cristos, iar această iubire o fondează, pentru că ea crede că el este Dumnezeu. De la una la cealaltă, ordinea motivelor umane este inversată. În prima, a existat la început un motiv pentru a-l iubi pe Romulus și, în mod natural, despre ființa iubită era dispusă să creadă chiar și un bine neadevărat; în cea de-a doua, a existat la început un motiv de a crede, pentru a iubi mai apoi, cu o credință dreaptă, fără temeritate, nu ce era fals, ci ce era adevărat.[6]

Digresiune despre glorie

Trebuie să revenim asupra noțiunii de glorie, pentru că ea este în centrul criticii augustiniene a cetății pământești și pentru că prezintă un mare interes în sine.

1. *Civ. Dei*, XXII, 6.
2. Augustin recunoaște în altă parte (*Civ. Dei*, III, 15 [*cf.* și trad. rom. cit., p. 207 – *n.t.*]) că poate asta e adevărata părere a lui Cicero.
3. *Civ. Dei*, XXII, 6.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*

Gloria, sau „pasiunea" pentru glorie, este afectul politic prin excelență. Ea e astfel afectul omului care acționează prin excelență, fiindcă acțiunea politică, sau acțiunea în domeniul politic, este acțiunea prin excelență. Putem distinge două aspecte, sau două componente, ale gloriei.

Pe de o parte, acțiunea fiind contingentă și fugitivă – ea dispare chiar în timp ce apare –, oamenii vor să-i dea consistență și un soi de permanență. Gloria vizează conservarea a ceea ce trece. Gloria vizează în mod deliberat imposibilul. Ea vizează nemurirea acțiunii umane, cel puțin a anumitor acțiuni, tocmai acelea care sunt glorioase.

Doar o acțiune extraordinară este demnă să dureze. Extraordinară, adică: o acțiune mai mult decât omenească, o acțiune prin care agentul se ridică, într-o anumită măsură și pentru o vreme, deasupra umanității. În acest scop, el trebuie în mod necesar să se ridice deasupra celorlalți oameni, să aibă câștig de cauză asupra lor – să devină, cu alte cuvinte, „un zeu printre oameni"[1].

După cum vedem, această mișcare, acest demers, această aspirație, dorința de glorie, pe care suntem înclinați s-o privim ca pe o extravaganță sau o nebunie, este, ca să spunem așa, înscrisă în constituția ontologică a vieții umane, sau e un răspuns firesc la aceasta. Un răspuns la contingența și caducitatea acțiunilor noastre. Pe scurt, un răspuns la condiția noastră de muritori.

Pe de altă parte, fiindcă este o mișcare pentru „a ieși din om", gloria, acțiunea glorioasă comportă în mod necesar furie, dezechilibru, exces. Ea este necesar sau esențial periculoasă, atât pentru agentul însuși, cât și pentru cei asupra cărora acționează.

Mai exact, ea implică un fel de contradicție internă. Gloriosul vrea să fie recunoscut în superioritatea lui intrinsecă și substanțială; el vrea să fie recunoscut în ultimă instanță, așa cum am spus, ca un zeu printre oameni. Această superioritate intrinsecă și substanțială nu poate consta decât într-o independență esențială în raport cu ceilalți oameni. Gloriosul le cere celorlalți oameni să-i recunoască, să-i confirme și să-i celebreze independența. Vrea să fie absolut independent de ceilalți oameni – și chiar el e cel care are cea mai mare nevoie de ei. Ca tendință, el are nevoie ca toate ființele umane să-i declare că el nu are nici o nevoie de ele. Coriolan, de exemplu, suferă amarnic din pricina acestei contradicții. Cu patimă avid de glorie, el nu suportă elogiile, fiindcă acestea îl fac dependent de cei care-l laudă.[2]

1. Tocmai această transformare, cum am amintit, e cea care oferă punctul de plecare al acțiunii din *Julius Caesar* de Shakespeare.

2. El le îndepărtează cu dispreț: „Nu vreau s-aud nedemne surle. Tobe / Și trâmbițe când lingușesc la oaste / E semn că și cetatea-i mincinoasă" (*Coriolan*, I, 9,

Gloria nu este un element esențial al vieții politice și morale moderne, cum era în viața antică. În cea mai mare parte a timpului, ea nu e prezentă decât sub forme diluate și hibride, ca *star system*-ul, sau pervertite, precum „cultul personalității". Asta, pentru că ea a făcut obiectul unei critici sistematice de la începuturile abordării moderne. Am putea spune că instituirea perspectivei morale, care continuă să fie și a noastră, a început prin – și se sprijină pe – critica gloriei, o critică a gloriei net diferită de analiza creștină.

Căutarea gloriei e – spuneam – un răspuns la condiția noastră de muritori. Ei bine! Perspectiva modernă e și ea un răspuns la condiția noastră de muritori. S-o spunem în cel mai prozaic mod cu putință, fiindcă Modernii înțeleg să substituie proza veridică, sau adevărul prozaic, poeziei mincinoase, sau minciunii poetice a Anticilor și creștinilor: pentru Moderni, cel puțin de la Bacon și Descartes încoace, răspunsul bun la condiția noastră de muritori nu e să-ți riști viața de dragul gloriei, ci s-o prelungești cu ajutorul medicinei. Această schimbare considerabilă de perspectivă, care ni se pare atât de rezonabilă, care ni se pare de la sine înțeleasă, are ceva misterios, cum am notat încă din „Introducerea" cercetării de față. Am putut să măsurăm, de atunci, imensele progrese înregistrate de medicină și să constatăm că ea ne oferă, într-adevăr, mijloacele de a prelungi considerabil viața umană, dar în epoca în care s-a luat hotărârea de a prefera gloriei conservarea, medicina nu era mai capabilă să vindece decât în timpul lui Pericle. Ceea ce s-a schimbat e perspectiva asupra condiției noastre, *înainte* să fi găsit mijloacele, inclusiv medicale, de a transforma efectiv această condiție – dacă cel puțin o vom fi transformat efectiv.

Să încercăm să caracterizăm ceva mai precis această schimbare de perspectivă. Am menționat numele lui Bacon și Descartes. Știm că Descartes vedea în știința nouă – la a cărei elaborare contribuia și el – mijlocul de a ne face „stăpânitorii și posesorii naturii"[1]. Proiectul de luare în stăpânire a naturii constituie o componentă principală a proiectului modern. Potrivit multor autori, el e totuna cu proiectul modern, care ar fi, de la un capăt la altul, un proiect de luare în stăpânire. O formulă a lui Bacon, mai puțin comentată decât cea a lui Descartes, chiar dacă e

vv. 50–52 [Shakespeare, *Opere complete*, vol. 7, *Coriolan*, trad. rom. de Tudor Vianu, Editura Univers, București, 1988, p. 531 – *n.t.*]).

1. René Descartes, *Discurs asupra metodei de a călăuzi bine rațiunea și de a căuta adevărul în științe*, trad. rom. de George I. Ghidu, Editura Mondero, București, 1999, p. 64 (*n.t.*).

foarte cunoscută, ne poate ajuta să ne rafinăm analiza. După Bacon, în acţiunea modernă de înnoire trebuie obţinută sau produsă uşurarea condiţiei oamenilor (*the relief of man's estate*). Formulă pe care aş îndrăzni s-o consider mai interesantă decât pe cea a lui Descartes, formulă, în orice caz, care doar lămureşte finalitatea omeneşte comprehensibilă a autorităţii carteziene.

Uşurarea condiţiei oamenilor.[1] Această formulă, atât de frumoasă şi de persuasivă, are totuşi ceva paradoxal. A face din condiţia oamenilor obiectul acţiunii oamenilor are ceva paradoxal. De ce? Deoarece condiţia e ceea ce determină, e acel ceva *pornind de la care* acţionăm. Fixarea drept scop al acţiunii înseşi transformarea condiţiilor acţiunii nu înseamnă oare instaurarea unui cerc sau instalarea într-un cerc, uitând scopurile acţiunii? Condiţia este, prin definiţie, ceea ce nu se schimbă: omul este muritor. A-ţi propune să-i uşurezi condiţia înseamnă, în fond, a-ţi propune să-l faci „mai puţin muritor".

În orice caz, luarea în considerare într-un fel nou a condiţiei oamenilor înseamnă să abordezi într-o manieră nouă condiţia lor de muritori. În vechea ordine, în ordinea păgână, în ordinea gloriei, am spus, se vizează ceva dincolo de moarte: muritorii, tocmai pentru că sunt muritori, vizează un soi de nemurire. Pentru Moderni, acest lucru e nefiresc, fiindcă supune viaţa umană unei presiuni, sau unei tensiuni, epuizante şi, în cele din urmă, zadarnice.

Discipolul foarte independent al lui Bacon, care i-a fost şi secretar, Thomas Hobbes, vede în glorie, fie că ea se prezintă ca orgoliu, glorie deşartă sau dorinţă de a fi cunoscut, o sursă de dezordine şi, ca să spunem aşa, nodul problemei umane, nod pe care putem doar să-l tăiem. Cum? *Reprimând* dorinţa de glorie. Numai statul suveran e capabil să-i reprime pe aceşti „fii ai trufiei" care sunt oamenii şi să-i aducă aşa-zicând pe planul condiţiei lor, pe care astfel s-o uşureze, făcându-i să se ataşeze de bunuri reale şi trainice, nu imaginare. Statul îi forţează, dacă pot spune astfel, într-o cursă fără obstacole, privind doar în faţă, în loc să încerce nebuneşte şi zadarnic să-şi ia zborul spre stele. În loc să fie tulburată de aspiraţii nemăsurate şi vagi, viaţa devine o cursă din dorinţă ce poate fi satisfăcută în dorinţă ce poate fi satisfăcută, cursă care nu încetează decât odată cu moartea. Sub statul ce reprimă deşarta lor dorinţă de glorie, oamenii pot, în sfârşit, să adopte un comportament conform condiţiei lor de muritori.

1. Odată cu evoluţia abordării, *relief*-ul lui Bacon va deveni *improvement* la Adam Smith. Odată cu sporirea încrederii, am trecut de la „uşurare" la „îmbunătăţire".

E oare mai puțin deșartă decât căutarea gloriei această cursă din dorință în dorință care nu încetează decât la moarte? Chestiunea poate fi discutată. Care ar fi raportul corect cu condiția noastră de muritori?

Montaigne și-a petrecut viața încercând să se acomodeze cu moartea. Cu mult înaintea lui Bacon, Montaigne ne dădea drept sarcină „ușurarea bietei noastre stări omenești“ (Bacon a împrumutat probabil expresia de la el). Ca și Hobbes, el vedea în îngâmfare sursa necazurilor noastre. Montaigne când separă, când confundă dorința păgână de glorie și dorința creștină de nemurire. În ambele cazuri, se „iese din om“. Omul trebuie readus la sine, la „nimicul“ condiției sale de muritor. Cum? Hobbes, tocmai am amintit, îl va forța pe om să rămână pe planul condiției sale prin intermediul statului. Montaigne nu dispune de acest instrument, de acest artificiu, și nu și-l poate imagina. Ce ne propune el? Întrebarea este: cum să fii om, doar om, un om făurit „bine și cum se cuvine“, dacă omul fuge necontenit de sine, dacă specificul omului e să vrea „să scape de om“? Iar cel căruia i-ar reuși acest lucru, cel care ar reuși să rămână așa-zicând între limitele omenescului, cum să se bucure „cinstit de ființa sa“, de vreme ce aceasta trebuie să moară?

Dacă nu vrem să privim, dincolo de moarte, spre nici o formă de nemurire, dacă vrem să privim moartea doar ca pe un fapt al naturii, cum să te raportezi la ea? Există, până la urmă, două răspunsuri posibile, și ele sunt opuse: să gândim mereu la ea și să nu gândim la ea niciodată, decât în clipa morții. În *Eseuri*, Montaigne oscilează permanent de la una la alta, dând fiecărei soluții forma ei extremă, cea mai abruptă. El caută însă, în același timp, o cale de mijloc între a gândi mereu la ea și a nu gândi la ea niciodată, cale de mijloc căreia-i dă un nume fermecător, care devine la el un termen tehnic, *nonchaloir* „indiferența“:

> Eu vreau să fiu activ, iar funcțiile vieții să mi se prelungească pe cât e cu putință: iar moartea să mă găsească sădindu-mi verzele, dar fără să-mi pese [*nonchalant*] de ea, și cu atât mai puțin de grădina mea neterminată.[1]

Anticii nu-și propuneau să „ușureze“ condiția umană. Ea nu făcea obiectul acțiunii lor, ci era, tocmai, condiția acesteia. Ei trăiau, adică acționau, potrivit mișcării – sau mișcărilor – în care ne antrenează această condiție, între coborârea spre bestie și urcarea spre Dumnezeu sau divin. De aici, duritatea lor – pentru noi, înspăimântătoare. Ei erau capabili de compasiune și de clemență, și cinsteau aceste virtuți. Marcellus deplânge

1. *Les Essais*, I, 20, *ed. cit.*, vol. I, p. 168 (*cf.* și trad. rom. cit. [cu modificări ale editorului], p. 99 – *n.t.*).

soarta Siracuzei înainte de a o devasta. După ce a acordat compasiunii atenţia cuvenită, după ce a zăbovit o clipă cu gândul la „condiţia noastră comună“[1], el se supune cutumei de război (*consuetudo bellorum*), se supune victoriei, pentru că tocmai prin victorie capătă omul nemurirea. Există pentru Marcellus, şi în general pentru romani, o imensă diferenţă de condiţie între învingător şi cel învins. Învingătorul este mai mult decât un om; învinsul este mai puţin decât un om. Victoria scoate în evidenţă cele două extremităţi, cei doi poli care definesc condiţia umană şi între care se mişcă viaţa umană – cele două extremităţi sau cei doi poli care rămân impliciţi sau indistincţi în condiţiile păcii. La păgâni, compasiunea, sau clemenţa, îşi are locul ei; ea poate influenţa acţiunea – în cazul lui Marcellus, să o suspende o clipă –, dar nu poate sta la baza unui nou curs al acţiunii.

Analiza creştină a gloriei păgâne are multe în comun cu critica modernă – sau invers. Pentru una, ca şi pentru cealaltă, gloria păgână este glorie *deşartă*. Dar analiza creştină nu se sprijină pe satisfacţiile trainice ale trupului muritor: ea invocă şi postulează o nemurire reală. Ea nutreşte o oarecare simpatie pentru gloria păgână, fiindcă împărtăşeşte cu păgânii sentimentul sau convingerea că resortul vieţii umane este o mişcare spre divin – mişcare pe care religia creştină înţelege sau pretinde s-o ducă la bun sfârşit. Analiza creştină nu-şi poate îngădui brutalitatea simplificatoare a lui Thomas Hobbes, fiindcă, deşi denunţă eroarea orgolioasă a gloriei păgâne, ea recunoaşte o anumită legitimitate, o anumită nobleţe mişcării sufletului care aspiră la glorie. Acolo unde Thomas Hobbes respinge o vanitate ridicolă, analiza creştină are de evidenţiat o eroare nobilă, accentul putând fi pus fie pe nobleţea erorii, fie pe caracterul eronat al mişcării nobile. La Augustin, găsim când un accent, când altul. Am văzut felul în care tratează sinuciderea Lucreţiei şi pe cea a lui Cato, precum şi sacrificiul lui Regulus.

O condiţie esenţială a gloriei, o condiţie esenţială pentru ca gloria să fie cu putinţă sau să aibă sens e de a considera că există mari distanţe în interiorul condiţiei umane sau că aceasta se bazează pe – sau se realizează prin – mari distanţe interioare. Şi creştinismul recunoaşte mari distanţe lăuntrice în sufletul omenesc. Uneori, sunt aceleaşi ca la păgâni, aşa cum dovedeşte felul în care tratează Augustin cazul Lucreţiei, sfâşiată între gloria castităţii şi dezonoarea pierderii ei. Diferenţa e că aceste distanţe sunt socotite drept inaccesibile, în esenţă, privirii exterioare. Dacă principiul ordinii păgâne este gloria – în general, lauda şi blamul public –,

1. *Civ. Dei*, I, 6 (trad. rom. cit., pp. 66–67 – *n.t.*).

principiul ordinii creştine, am subliniat, e conştiinţa. Eroarea sau slăbiciunea Lucreţiei, am văzut, e să nu se fie mulţumită cu judecata conştiinţei sale.

Gloria se află în centrul regimului păgân al imaginaţiei. Acest regim se bazează pe o anumită confuzie între vizibil şi invizibil, între suflet şi trup, confuzie care-i conferă acestui regim forţa, în vreme ce-i întreţine rătăcirile. Posibilităţile extreme ale sufletului vor să-şi găsească o expresie vizibilă care să primească lauda sau blamul public – laudele putând merge până la divinizare, blamul putând merge până la supliciul infamant. Ceea ce ţine laolaltă elementele lumii omeneşti e deci imaginaţia care face invizibilul vizibil sau care vede invizibilul în vizibil, care leagă susul şi josul, animalele, oamenii şi zeii. Omul este o noţiune neclară sau incertă între animal şi zeu, noţiune care dă naştere unor imagini opuse („divine" sau „animalice"), sau a cărei indeterminare se concretizează în imagini opuse, dar care se reunesc, se suprapun sau se topesc în „scena mitologică". Din cauza acestei circulaţii a imaginaţiei, scena mitologică este lesne „obscenă", *eros* formând legătura dinamică dintre animal, fiinţa umană şi zeu. Am putea spune că modalitatea esenţială a acestui regim, cea care-l exprimă cel mai bine, este *metamorfoza*.[1] O muritoare care primeşte îmbrăţişările unui zeu ce a căpătat forma unui animal – aceasta e reprezentarea cea mai expresivă a regimului păgân al imaginaţiei.

Oricât de critic ar fi, Augustin preţuieşte ordinea păgână a gloriei aşa cum se prezintă ea în acţiune şi în viaţa politică. El încearcă sentimente foarte diferite când vine vorba despre religia păgână. În religie, într-adevăr, se dezvăluie, în ochii săi, cel mai limpede şi, ca să spunem aşa, cel mai evident viciul intim al acestei ordini – religie păgână pe care, cum am mai arătat, Augustin o urmăreşte cu o neobosită severitate.

Religia populară

Religia romană, religia celor mulţi, religia populară a cetăţii e descrisă de Augustin pe larg şi în detaliu; el o face bucăţi, cu toate resursele indignării, deriziunii şi sarcasmului său. Amintirile şi remuşcările personale contribuie, desigur, la forţa acestui sentiment: „Odinioară, participam şi noi, când eram tineri", la aceste spectacole ridicole şi nelegiuite. Divinităţile populare prilejuiau, pe scena teatrelor sau în timpul anumitor ritualuri, obscenităţi imposibil de descris. De exemplu, în timpul

1. Vezi *supra*, p. 39.

festivităţilor care-o cinsteau pe Mama zeilor, histrionii cei mai josnici cântau în faţa lecticii sale lucruri care-ar fi făcut-o să roşească pe mama actorilor înşişi, ca să nu mai vorbim de Mama zeilor.[1]

Nu este nevoie să-l urmăm pe Augustin în evocările sale indignate. Chestiunea de principiu este următoarea: ce să credem despre o religie în care zeii comit fapte de care majoritatea oamenilor s-ar ruşina, în vreme ce, în ordinea lucrurilor, se presupune că oamenii trebuie să roşească de faptele lor rele în faţa zeilor? Religia păgână răstoarnă raportul natural dintre oameni şi zei; în consecinţă, îi corupe pe oameni. Ea îi corupe destul de direct, prin faptul că pe aceşti zei, care sunt reprezentaţi făcând tot soiul de lucruri ciudate, oamenii sunt ispitiţi apoi să-i imite. Augustin dă exemplul unui personaj din Terentius: un tânăr desfrânat care, contemplând o pictură murală în care-l vedem pe Iupiter trimiţând o ploaie de aur în poala Danaei, se laudă, fireşte, că imită un zeu, „dar ce zeu!"[2] Putem, de altfel, nota în treacăt că Augustin ridică aici o întrebare care, în ciuda diferenţei temporale, îşi păstrează intact sensul pentru noi, cea privitoare la influenţa spectacolelor. El este neliniştit de efectele pe care aceste puneri în scenă ale zeilor păgâni le pot avea asupra adolescenţilor, în special, aşa cum ne facem griji în privinţa influenţei filmelor violente sau pornografice.

Această problemă a spectacolelor nu are nimic anecdotic. Ea nu e de altfel epuizată de analizarea efectelor, bune sau rele, ale unui spectacol sau ale altuia. Spectacolele sunt o chestiune foarte serioasă. În spectacolele pe care le aplaudă, un popor se reprezintă pe el însuşi, înfăţişează modul în care se raportează la lume, în care-şi formulează problema umană. În ele îşi exprimă conştiinţa de sine, cu eventualele contradicţii ale acesteia. În capitolul 13 al cărţii a II-a, Augustin arată că romanii, cinstind zei care cereau ca pe scenă să li se celebreze mârşăviile şi crimele, îi excludeau în acelaşi timp pe actori de la orice fel de onoruri publice. Există aici, cu siguranţă, o problemă: „În numele cărei logici sunt excluşi oamenii scenei de la toate onorurile, în vreme ce jocurile de pe scenă se numără printre onorurile acordate zeilor?"[3] Grecii erau mai coerenţi; ei socoteau că e drept să se acorde onoruri actorilor, oamenilor scenei, „deoarece ei îi adoră pe zeii care solicită jocuri scenice". Astfel, există o dispută între greci şi romani, o dispută între păgânii înşişi. S-o regleze între ei, spune retoric Augustin: să se descurce![4] Retoric, fiindcă, de fapt,

1. *Civ. Dei*, II, 4 (*cf.* şi trad. rom. cit., p. 126 – *n.t.*).
2. *Ibid.*, II, 7 (trad. rom. cit., p. 131 – *n.t.*).
3. *Ibid.*, II, 13 (*cf.* şi trad. rom. cit., pp. 139–140 – *n.t.*).
4. *Ibid.*

Augustin e foarte dispus să propună soluția creștină, singura soluție satisfăcătoare a disputei dintre păgâni. El prezintă problema și soluția ei sub forma unui silogism. Grecii admit premisa majoră: „Dacă asemenea divinități trebuie adorate, negreșit și oamenii din această categorie trebuie să se bucure de onoruri." Romanii admit premisa minoră: „În nici un caz unor asemenea oameni nu trebuie să li se acorde onoruri." Creștinii trag concluzia: „Asemenea divinități nu trebuie adorate pentru nimic în lume."[1] Acesta e deci silogismul falșilor zei, la capătul căruia păgânismul se respinge el însuși. Mai precis, creștinismul aduce soluția dialectică la contradicțiile păgânismului, la contradicțiile dintre evaluarea greacă și cea romană a zeilor și a oamenilor, așa cum se manifestă ele în spectacole.[2]

O ultimă remarcă. Păgânii se contrazic ei înșiși, pentru că romanii se contrazic ei înșiși, contrazicându-i astfel pe greci. Cât despre greci, ei nu se contrazic, sunt coerenți – nerușinați, dar coerenți. Așadar, întreaga argumentație dialectică a lui Augustin se bazează pe avantajul pe care-l dă romanilor care se contrazic cu privire la grecii care nu se contrazic. (Un păgân ar putea spune pur și simplu: grecii au dreptate, iar poziția lor este coerentă; romanii, slabi la minte și slabi de înger, nu știu ce gândesc ori n-au curajul s-o mărturisească.) De fapt, Augustin dezvăluie o dublă contradicție sau incoerență la romani, o incoerență orgolioasă și o incoerență onorabilă. Incoerența orgolioasă e, într-un fel, declarată de Scipio însuși în *De re publica*, Scipio care se laudă (*gloriatur*)[3] că romanii „n-au vrut ca viața și bunul lor renume" să fie supuse oprobriului și jignirilor poeților. Grijă foarte onorabilă, desigur, față de demnitatea lor, dar orgolioasă impietate față de zeii lor. Legea îi apără pe oameni, nu și pe zei! Cealaltă incoerență a romanilor, în schimb, este onorabilă. Deși au fost dominați de o superstiție funestă, ajungând să cinstească zei care le cereau aceste rușinoase puneri în scenă, ei și-au amintit totuși de demnitatea și de pudoarea lor și s-au ferit să-i cinstească, precum grecii, pe actorii care jucau în asemenea piese.[4] Pecetea dezonoarei pe care o pun

1. *Ibid.*

2. Așa cum Socrate și tovarășii săi cercetează dreptatea mai întâi în cetatea care oferă litere „mai mari și pe un fond mai întins" (*Republica*, 368d), spectacolele, după Augustin, lasă să se vadă interiorul sufletului cetății, lămuresc mai limpede decât orice altceva opinia care orientează și care călăuzește cetatea. Rousseau va acorda, și el, spectacolelor o mare putere din perspectiva viziunii politice și morale și va studia atent sensul politic și moral al teatrului, variațiile conținutului său și a stimei de care se bucură actorii la greci, romani și moderni (*cf. Lettre à d'Alembert*, GF, pp. 157–166).

3. *Civ. Dei*, II, 12, p. 338 (trad. rom. cit., p. 137 – *n.t.*).

4. *Ibid.*, II, 13 (*cf.* și trad. rom. cit., pp. 137–138 – *n.t.*).

pe actorii lor le face onoare romanilor: astfel, ei recunosc pe jumătate, sau indirect, nevrednicia şi deci falsitatea religiei lor.

Augustin îl apropie pe grecul Platon de romani, în măsura în care legile Romei şi discursurile lui Platon împărtăşesc aceeaşi ostilitate faţă de poeţii mincinoşi. Platon e desigur mult mai coerent decât romanii. El le arată romanilor ce-ar fi trebuit, cu un caracter ca al lor, să facă.[1]

În orice caz, romanii înşişi, sau măcar anumiţi romani, au perceput mai mult sau mai puţin clar limitele şi viciile religiei păgâne, ale religiei cetăţii. Dar le-a lipsit forţa de spirit sau, cel mai probabil, entuziasmul şi curajul ca să pună capăt stării de dependenţă a cetăţii de nişte zei ridicoli sau blamabili.

Critica înţelepţilor păgâni

Augustin se interesează deci de preaînvăţatul pontifex Scaevola şi, în general, de „cei mai inteligenţi şi mai înţelepţi" dintre romani, printre care Cicero şi, mai ales, Varro, spirit foarte pătrunzător.[2]

Se spune că preaînvăţatul pontifex Scaevola a constatat trei categorii, sau trei genuri, de zei, pe care le avem, unul, de la poeţi, altul de la filozofi, cel de-al treilea de la „fruntaşii" cetăţii.[3] Fireşte, dacă zeii păgâni se repartizează potrivit domeniilor, sau competenţelor, sau artelor omeneşti, aceasta sugerează cu putere că ei sunt un produs, sau produse ale artei umane. Dar critica lui Augustin nu merge pe această cale directă. El intră în gândirea lui Scaevola, care are el însuşi de adresat critici fiecărui gen de religie.

Primul gen este fără valoare, pentru că multe născociri ale poeţilor sunt nedemne de zei. Al doilea nu se potriveşte cetăţilor, căci cuprinde lucruri inutile, mai ales lucruri a căror cunoaştere dăunează popoarelor. Ce lucruri? Ei bine, de pildă, învăţaţii ne învaţă că Hercule, Esculap, Castor, Pollux nu sunt zei, fiindcă au murit potrivit condiţiei lor omeneşti. Sau că cetăţile nu au adevărate reprezentări cu privire la ce sunt zeii, pentru că – şi aici intervin filozofii propriu-zişi – un adevărat zeu nu are nici sex, nici vârstă, nici membre distincte ale trupului. Tocmai aceste afirmaţii filozofice – am putea spune: aceste adevăruri filozofice – sunt cele pe care preaînvăţatul pontifex, şi, de altminteri, Varro însuşi,

1. *Ibid.*, II, 14 (*cf.* şi trad. rom. cit., p. 141 – *n.t.*). Pentru înalta preţuire pe care o nutreşte Augustin faţă de Platon, vezi *infra*, pp. 328 şi urm.

2. *Ibid.*, IV, 27–32 (trad. rom. cit., pp. 291–292 – *n.t.*).

3. *Ibid.*, IV, 27, p. 612 (trad. rom. cit., p. 291 – *n.t.*).

nu vrea să le aducă la cunoştinţa poporului. Astfel, cei doi romani eminenţi sunt de părere că este avantajos pentru cetăţi să fie înşelate în ce priveşte religia. Aici, bineînţeles, creştinii se despart de înţelepţii păgânismului. Augustin se indignează împotriva unei religii care nu răspunde aşteptării naturale şi legitime a oamenilor. Minunată religie, la care recurge cel neputincios ce vrea să se salveze, iar când caută adevărul care eliberează – să se creadă că-i e de folos să fie înşelat![1]

Potrivit lui Augustin, potrivit creştinismului, există o condiţie comună tuturor fiinţelor umane: toate sunt sclave ale păcatului şi se află departe de adevăr; toate sunt, în egală măsură, lipsite de libertate, ca şi de adevăr. Această afirmaţie – am putea spune: acest diagnostic – se desparte de sentimentul păgân al celor omeneşti. Desigur, Anticii recunoşteau că există ceva comun tuturor oamenilor, care-i face, tocmai, să fie oameni, şi anume că sunt „muritori"[2]. Muritori ca animalele, dar, uneori, minunaţi asemenea zeilor cei nemuritori. Aflaţi, aşadar, la mijloc – trebuie s-o repetăm – între animale şi zei. În aceste sens, oamenii constituie categoria de fiinţe care are cea mai mare amplitudine – mai mare decât aceea a animalelor, desigur, dar, într-un fel, mai mare chiar şi decât a zeilor, care nu sunt decât ceea ce sunt –, şi tocmai din acest motiv are cea mai mare instabilitate. Iată de ce încarnarea – dacă-mi permit să spun – a păgânismului este „eroul", care, nefiind nici animal, nici zeu, uneşte totuşi, într-un scurtcircuit fulgurant, animalul şi zeul.

Filozofia greacă stabilizează întru câtva dispozitivul când Aristotel, definind prin gen şi diferenţa specifică, defineşte omul ca pe o fiinţă politică şi raţională. Se desprinde astfel un plan al „celor omeneşti", cu „virtuţile etice" care-i sunt proprii. Dar mişcarea „eroică" este doar deplasată, sau „specializată": viaţa filozofică propriu-zisă „ar depăşi condiţia umană; căci nu ca om va putea omul să trăiască astfel, ci în măsura în care este prezent în el un element divin. [...] Dar nu trebuie să-i urmăm pe cei ce îndeamnă omul, pentru că este om, să-şi mărginească gândirea la lucruri omeneşti şi, pentru că este muritor, la lucruri trecătoare." Omul trebuie, dimpotrivă, în măsura în care-i este cu putinţă, să trăiască potrivit elementului nemuritor din sine[3].

Acest efort este evident rezervat unui număr foarte mic de indivizi. Dar, fără îndoială, toţi oamenii, într-un fel sau altul, încearcă dorinţa de nemurire, în orice caz dorinţa de a stabili o legătură cu cei nemuritori.

1. *Ibid.* (*cf.* şi trad. rom. cit., p. 292 – *n.t.*).
2. Vezi *supra*, p. 40.
3. *Etica nicomahică*, 1177b 27–32 (*cf.* şi trad. rom. cit., p. 255 – *n.t.*).

Atunci, cum sunt ființe politice, se cuvine să li se propună zei care-i încurajează să-și îndeplinească îndatoririle de familie și civice. Sunt „zei falși", desigur, dar ei răspund nevoilor oamenilor în cetățile lor, dându-le totodată o imagine minunată sau cumplită a lumii – a Întregului – care se află dincolo de cetăți.

Mecanismul păgân care-i plasează pe cei mulți în nonadevăr e dereglat de creștinism, care afirmă deopotrivă că toți oamenii, absolut toți oamenii, deci inclusiv filozofii, împărtășesc aceeași condiție de mizerie și eroare – toți sunt „sclavii păcatului", și că toți, absolut toți, inclusiv cei mulți, sunt capabili de adevăr, și anume de adevărul cel mai înalt – „capabili de adevăratul Dumnezeu". Astfel, creștinismul îi umilește de trufași și-i înalță pe cei umili.

Filozofia modernă, la rândul ei, a respins resemnarea sau consimțământul filozofiei clasice de a-i separa radical pe cei puțini de cei mulți, filozofia de nonfilozofie. Ea a reluat gestul creștin, degajând o condiție umană cu adevărat universală, comună tuturor oamenilor, fără excepție, inclusiv filozofilor, dar nu mai este condiția păcătoasă, ci condiția naturală, e starea naturală în care viața oamenilor e *solitary, poor, nasty, brutish, and short*; și, propunând un adevăr accesibil tuturor oamenilor, inclusiv celor mulți, adevărul sau adevărurile unei noi științe politice și ale unei noi științe a naturii, capabile împreună să ușureze, să îmbunătățească și, în cele din urmă, să depășească până la un anumit punct condiția naturală a oamenilor.

Am vorbit despre resemnarea sau consimțământul filozofiei clasice de a-i separa radical pe cei puțini de cei mulți, filozofia de nonfilozofie. Nici unul dintre acești doi termeni nu e satisfăcător. Ei traduc mai degrabă încurcătura cititorului modern, sau a creștinului, în fața ușurinței, chiar bucuriei, cu care filozofii antici afirmă că există o diferență de natură tocmai între „natura filozofică" și natura celor care nu sunt filozofi, adică noi toți. În același timp, filozofia antică însăși, în orice caz filozofia politică antică, includea o componentă reformatoare, foarte limitată și timidă, sau „conservatoare", dacă o comparăm cu îndrăzneala revoluționară a filozofiei moderne, dar reală. Augustin însuși evocă eforturile – stinghere, în ochii lui – ale lui Cicero și Varro de a reforma până la un anumit punct religia romanilor, distingând religia de superstiție. El îl citează îndelung pe Cicero, dar îl tratează destul de rău pe acest adept al Academiei, care susține că totul în viață e nesigur, și deci „nici un zeu nu merită să se bucure de autoritate."[1] Desigur, Cicero distinge

1. *Civ. Dei*, IV, 30 (*cf.* și trad. rom. cit., p. 297 – *n.t.*).

religia de superstițiile moștenite de la înaintași, dar este atât de intimidat de tradiția cetății (*consuetudo civitatis*), încât se crede obligat să afirme că „strămoșii noștri" știuseră deja să separe religia de superstiție, fapt care-l aduce într-o stare de contradicție din care nu poate ieși. Augustin este cu atât mai puțin impresionat de eforturile lui Cicero, „cu cât ceea ce acesta declară în elocventa sa disertație nu s-ar fi încumetat s-o spună nici în șoaptă în Adunarea Poporului"[1].

Augustin arată mai mult respect față de Varro. Acesta nu ezită să mărturisească faptul că, „de-ar fi să înființeze din nou cetatea, pe zei și numele lor i-ar consacra potrivit mai degrabă unei reguli luate din natură"[2]. Desigur, declarând deschis că există o seamă de adevăruri pe care ar fi inutil ca poporul să le cunoască, precum și o serie de erori pe care ar fi avantajos, în ciuda falsității lor, să le ia drept adevăruri, Varro a dat în vileag întreaga politică a așa-numiților înțelepți însărcinați cu misiunea de a cârmui popoarele și cetățile.[3] Dacă-i analizăm însă gândirea personală, este limpede, potrivit lui Augustin, că Varro s-a apropiat de ideea corectă de Dumnezeu, pe care-l socotește drept „spiritul care guvernează cosmosul prin mișcare și inteligență". Cine n-ar vedea cât de aproape este el aici de adevăr?[4] Nu mai avea de făcut decât un pas, să înțeleagă că, de vreme ce sufletul e afectat de schimbări, adevăratul Dumnezeu este o natură imuabilă, care a creat însuși acest suflet.

În orice caz, în ciuda eforturilor unor spirite ca Varro, în lumea păgână, conducătorii cetăților, „cei care umblă cu vicleșuguri", sunt tot atât de prizonieri ai greșelii, ca și cei „slabi" și „înșelați". Religia păgână este deopotrivă orgolioasă și umilitoare, pentru că recunoașterea mereu subînțeleasă, și uneori deci explicită, a faptului că religia este creată de oameni e însoțită de exigența repetată de a i te supune ca și cum ar veni de la zei. Numai harul smereniei creștine poate rupe fascinația acestei minciuni duplicitare care subjugă cetățile.

Așa cum am subliniat deja, punctul de impact al creștinismului e separarea dintre cei puțini și cei mulți. Nu inegalitatea socială sau politică o dezaprobă creștinismul, ci pertinența distincției dintre cei puțini și cei mulți, dintre filozof și nefilozof, în ceea ce privește capacitatea de a ajunge la adevăr sau de a-l primi. Acolo unde religia păgână propune celor mulți spectacole și mituri scandaloase, dezaprobate cu mai multă sau mai

1. *Ibid.* (*cf.* și trad. rom. cit., p. 298 – *n.t.*).
2. *Ibid.*, IV, 31 (trad. rom. cit., p. 299 – *n.t.*).
3. *Ibid.*
4. *Ibid.* (*cf.* și trad. rom. cit., pp. 299–300 – *n.t.*).

puțină sinceritate de cei mai buni dintre cei puțini, care se străduiesc să promoveze o învățătură mai puțin corupătoare, religia creștină le hărăzește și le face cunoscută tuturor aceeași învățătură eliberatoare. În timp ce la păgâni misterele sunt învăluite în taină și destinate doar inițiaților, misterele creștine sunt propuse public și chiar pe față tuturor. Nu există, în creștinism, „învățătură tainică".[1] Augustin are astfel față de filozofi avantajul conferit de παρρησία [*parrhesía*], libertatea sau franchețea cuvântului apostolului creștin, care le propune tuturor același adevăr salvator.[2]

1. Păgânismul nu se poate lipsi de o asemenea învățătură: *velut secretior eorum doctrina* (*ibid.*, II, 15 [*cf.* și trad. rom. cit., p. 144 – *n.t.*]).

2. Sinceritatea apostolului se opune ezoterismului filozofului. Ezoterism creștin n-ar putea să existe. Există, ce-i drept, o *disciplina arcani* „(spirit de) disciplină pentru păstrarea secretului" – formulă creată în secolul al XVII-lea de calvinistul francez Jean Daillé – în primele veacuri ale Bisericii creștine. Dar *disciplina arcani* nu are nimic a face cu ezoterismul filozofic. E vorba de un fel de „datorie de păstrare a discreției" pe care predicatorul trebuie s-o respecte față de catehumeni – cei care nu au fost încă botezați – în legătură cu anumite sacramente, în special euharistia. Într-un context de contestare și ostilitate, și când lipsa oricărei practici sacrificiale determină, în cazul creștinismului, refuzul denumirii de *religio*, înțelegem că specificitatea sacrificiului euharistic trebuie protejată împotriva interpretărilor ignorante sau răuvoitoare. Dispariția acestei *disciplina arcani* va surveni odată cu recunoașterea publică a creștinismului, cu generalizarea botezării copiilor și dispariția instituției catehumenatului. (Vezi, despre toate acestea, Michel-Yves Perrin: „Arcana mysteria", în Riedl & Schabert [ed.], *Religionen. Die religiöse Erfahrung*, Eranos, Königshausen & Neumann, 2008, pp. 119–141.)

2. Cele două cetăți

Era necesar să examinăm cu o anumită atenție „critica păgânismului“, care ocupă un loc important în *Cetatea lui Dumnezeu*. A venit totuşi timpul să ne ocupăm de tema principală care structurează argumentația lui Augustin şi care conferă sens întregului său demers.

Cain și Abel, prototipuri ale celor două cetăți

Cum descrie Augustin relațiile dintre cele două cetăți?

Punctul de la care trebuie început este următorul: spre deosebire de neamuri, în general, între ele şi, de asemenea, de ceea ce se petrece între Israel şi neamuri, cele două cetăți de care se ocupă Augustin nu sunt *vizibil* separate. Desigur, Biserica este, într-un sens şi parțial, vizibilă. Dar cu amendamentul important pe care l-am întâlnit deja: pe de o parte, chiar „în mijlocul vrăjmaşilor“ ei, se ascund viitorii săi cetățeni; mai mult: printre adversarii ei declarați, se ascund prieteni predestinați şi care ignoră ei înşişi acest lucru; pe de altă parte, printre cei care sunt legați de Biserică prin comuniunea sacramentelor, unii nu se vor împărtăşi din viața cea veşnică a sfinților. Acest misterios şi tulburător amestec al celor două cetăți este admirabil rezumat în celebra frază: *Perplexae quippe sunt istae duae civitates in hoc saeculo invicemque permixtae, donec ultimo iudicio dirimantur* „Îmbinate sunt fireşte aceste două cetăți în veacul acesta şi amestecate de-a valma, până când se vor despărți la Judecata de Apoi.“[1]

Să ne ducem acum mai departe în tratat, la începutul cărții XIV. Augustin formulează acolo cu multă forță ceea ce am putea numi principiul cetății lui Dumnezeu. Dumnezeu n-a vrut doar să reunească specia umană prin similitudinea naturii omeneşti, el a vrut să-i reunească pe oameni printr-o legătură (*vinculum*) mai strânsă şi mai puternică, ba chiar printr-o

1. *Civ. Dei*, I, 35 (*cf.* şi trad. rom. cit., p. 115 – *n.t.*).

legătură de rudenie (*quadam cognationis necessitudine*), făcând ca toți oamenii să se nască dintr-un singur om.[1] Termenii folosiți de Augustin prezintă creația divină relatată în Facerea ca fiind, mai precis sau mai specific, o întemeiere politică de cea mai mare amploare și radicalitate, fiindcă oamenii trebuie constituiți în unitate, prin legătura păcii, pornind de la un singur om. Chestiunea finalității, sau a rațiunii de a fi, a creației – de ce Dumnezeu, care, ca Ființă necesară și infinită, își e perfect suficient sieși, ar vrea să producă altceva decât el însuși? – n-a primit un răspuns limpede în tradiția creștină și nici nu avea cum să primească așa ceva. Aici, Augustin nu răspunde, de fapt, la această întrebare, dar ne sugerează să privim planul divin ca pe o întemeiere politică, ca pe întemeierea unei cetăți caracterizate printr-o unitate de o calitate și o profunzime inedite.

Potrivit intenției divine, membrii individuali ai speciei umane nu erau hărăziți să moară.[2] Cum ar fi putut Dumnezeu sorti morții niște ființe pe care le-a creat după chipul și asemănarea sa? Oamenii au cunoscut moartea, oamenii au devenit „muritori", pentru că primele două ființe omenești o meritau din pricina nesupunerii lor. Greșeala lor a fost atât de gravă, încât natura umană însăși a fost, din această cauză, deteriorată. Astfel, odată cu natura umană, descendenților le-au fost transmise servitutea păcatului și necesitatea morții. Această moarte, de altminteri, moartea trupului, nu e decât cea mai neînsemnată consecință a neascultării primilor părinți, fiindcă, potrivit rebarbativei doctrine a lui Augustin, o pedeapsă echitabilă i-ar arunca pe toți oamenii într-o „a doua moarte", moarte veșnică de astă dată, dacă harul nemeritat al lui Dumnezeu nu i-ar mai salva pe unii de la pieire.[3] Oricum ar sta lucrurile cu această teză, trebuie remarcat cât de politic este limbajul folosit: nu numai că Augustin vorbește despre neascultare și pedeapsă, el vorbește și de servitute (*obligatio peccati*) și eliberare.

Aceste noțiuni permit accesul la structura subiacentă – dar determinantă – a vieții omenești, al cărei exterior diversificat exercită, de obicei, asupra noastră o atracție atât de irezistibilă. De fapt, „printre atâtea neamuri mari răspândite pe întregul pământ, în ciuda diversității obiceiurilor și moravurilor, în imensa varietate a limbilor, armelor și veșmintelor, nu găsim totuși decât două feluri de societăți omenești, pe care le-am putut numi pe drept cuvânt, potrivit Scripturilor noastre,

1. *Ibid.*, XIV, 1.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*

cele două cetăți“[1]. Vedem cum imensa diversitate și varietate a celor omenești este adusă la unitate, nu la unitatea, în fond, pasivă a speciei umane, pe care Modernii o constată când sunt mișcați de „sentimentul seamănului“, în care Tocqueville vedea afectul propriu omului democratic,[2] ci unitatea sau simplitatea activă a unei alegeri care se propune fiecărei ființe umane. Nu e suficient să constatăm comuna noastră umanitate, nici să înfăptuim acțiuni „umanitare“ ce decurg firesc din această constatare, căci ce avem noi în comun mai profund – ce împărtășim, în fond, dintre lucrurile cele mai semnificative – e necesitatea ca fiecare *să aleagă* între cele două cetăți. Ceea ce avem în comun dintre cele mai profunde, mai semnificative lucruri nu sunt „pasiunile“ noastre, sau sentimentele noastre, ci acțiunile noastre.

În ce constă mai precis această alegere? Să ne referim la ultimul capitol al cărții a XIV-a. Exact acolo găsim formularea cea mai sintetică, și cea mai vestită, a diferenței, sau a contrastului, de fapt a opoziției dintre cele două cetăți: „Astfel, două iubiri au zidit două cetăți: iubirea de sine care merge până la disprețul față de Dumnezeu, cetatea pământească; iubirea de Dumnezeu până la disprețul de sine, cetatea cerească.“[3] Augustin lămurește apoi opoziția în următorii termeni:

– una le pretinde oamenilor gloria sa; pentru cealaltă, Dumnezeu – martor al conștiinței sale – îi este cea mai mare glorie;

– una stă sub semnul „pasiunii“ de a domina; în cealaltă, oamenii se ajută între ei prin acte de milostenie, șefii conducând, supușii ascultând;

– una, prin stăpânii ei, își iubește propria forță; cealaltă îi spune Dumnezeului ei: *Te iubesc din inimă, Doamne, tăria mea!*[4]

Vom aprofunda opoziția dintre cele două cetăți, analizând prototipurile lor așa cum ni le înfățișează Biblia. Este vorba despre Cain și Abel.

Povestirea biblică referitoare la Cain și Abel e desigur de mare interes pentru noi. Cain reprezintă civilizația umană și ambivalența ei. El este primul despre care se spune că a cultivat pământul, primul despre care se spune că a devenit constructor de oraș. El a fost, de fapt, ceea ce-am putea numi un binefăcător al umanității și, în această calitate, primul

1. *Ibid.*

2. Am văzut că, în anumite contexte, Augustin poate da expresie unor sentimente apropiate de ale noastre: *Tolle iactantiam, et omnes homines quid sunt nisi homines?* (*ibid.*, V, 17). Cf. *supra*, p. 279.

3. *Ibid.*, XIV, 28.

4. *Ibid.* (*cf.* Psalmul 18, 1 – *n.t.*).

om susceptibil să primească laudele oamenilor. El e cel care inaugurează, la drept vorbind, istoria umană, în orice caz istoria civilizației. El e cel care profită cel mai mult – în orice caz, cel mai activ – de posibilitățile de care dispune omul când iese din grădina raiului. În același timp, desigur, el reprezintă violența și crima pe care le aduce cu sine civilizația umană.

În ce-l privește, Abel nu se preocupa să planteze sau să construiască. Era cioban, păstor de oi. În vreme ce Cain, agricultor și constructor, voia să-și aibă cămin pe pământ, să se așeze acolo, Abel era, spune Augustin, *tanquam peregrinus*, ca un străin – străin de pământ, sau pe pământ.[1]

Așadar, Cain și-a ucis fratele, pe Abel. Motivele acestei crime nu sunt clare. Cain a fost – se știe – foarte întristat că Dumnezeu a privit cu plăcere spre Abel și i-a apreciat jertfa, în vreme ce spre Cain și spre jertfa sa n-a privit. Motivele preferinței divine nu sunt indicate de textul biblic, ceea ce le-a oferit exegeților un spațiu vast de desfășurare. Care este abordarea lui Augustin? Iată propoziția sintetică prin care începe discuția: „Astfel, primul întemeietor al cetății celei pământești a fost un fratricid; într-adevăr, răpus de invidie [*invidentia victus*], și-a ucis fratele, cetățean al cetății celei veșnice și străin pe acest pământ."[2] Înainte de a ne opri asupra expresiei *invidentia victus*, să ne continuăm încă puțin lectura.

Augustin subliniază că această primă crimă ne oferă „arhetipul" unei acțiuni caracteristice cetății pământești. Nu trebuie deci să ne mirăm că, mult mai târziu, când a fost întemeiată cetatea sortită se devină „capul cetății pământești"[3], s-a putut observa un fel de viziune (*imago*) a acestui prim exemplar. Roma a fost întemeiată în ziua în care Remus a fost ucis de fratele său, Romulus. Cei doi fratricizi sunt totuși foarte diferiți. Mai precis, cele două perechi de frați sunt foarte diferite. La Roma, în viziunea (*imago*) romană, cei doi frați erau, în egală măsură, cetățeni ai cetății pământești: „Amândoi căutau gloria, punând bazele binelui public roman."[4] Dar cei doi frați, împreună, nu pot primi la fel de multă glorie pe cât ar primi unul sau celălalt dacă ar fi singur. S-o împartă ar însemna s-o diminueze. Pentru a obține cea mai mare glorie, cea asociată cu *tota dominatio*, cea legată de cel care domnește singur, Romulus și-a ucis fratele. „Prin această crimă, Romulus a amplificat și a înrăutățit ceea ce ar fi fost mai mic și mai bun de-ar fi rămas fără prihană." Istoria lui Romulus și Remus e desigur vrednică de plâns, dar, pretinde Augustin, este o istorie destul de simplă, fiindcă frații rivali râvneau la aceleași bunuri.

---

1. *Ibid.*, XV, 1.
2. *Ibid.*, XV, 5.
3. Vezi *supra*, p. 282, nota 1.
4. *Civ. Dei*, XV, 5.

Povestea lui Cain și Abel este mai complexă și mai interesantă. Cei doi frați nu dădeau dovadă de aceeași lăcomie pentru bunurile pământești. Nu putem spune că unul îl invidia pe celălalt, de teamă să-și vadă puterea micșorată dacă ar împărți dominația. Într-adevăr, unul dintre frați nu râvnea defel să stăpânească cetatea pe care o întemeia fratele său. Dar dacă cei doi frați nu erau rivali, de ce l-a omorât Cain pe Abel? Nu pentru că era în conflict cu un om rău ca el însuși, în stare să-i diminueze partea de bunuri pământești, ci pentru că, fiind un om rău, își invidia fratele, care era bun – îl invidia, deși acesta îi lăsa cu dragă inimă toate bunurile pământești pe care și le putea dori. Augustin vorbește de „diabolica invidie care-i împinge pe cei răi să-i pizmuiască pe cei buni doar din pricină că aceia sunt buni, iar ei – răi".[1]

Suntem desigur tentați să considerăm explicația lui Augustin drept o simplă tautologie. Cain și-a ucis fratele, deoarece Cain era un om fără inimă, sau rău! De fapt, miezul argumentului nu este răutatea lui Cain, ci bunătatea lui Abel. Cain urăște, sau invidiază, această bunătate. El urăște, sau invidiază, tocmai obiectul firesc al dragostei. Cum e cu putință? Pentru că e lipsit de inimă, sau rău, desigur. Dar cum poți fi rău, dacă a fi rău înseamnă a urî, sau a invidia, ceea ce e bun, a urî sau a invidia pe cel care este bun?

Augustin explică lucrurile cam în felul următor. Caracteristica binelui, tendința sa naturală, ca să spunem așa, este de a fi împărtășit. El devine mai mare, mai bun, fiind împărtășit cu altul. Bunătatea lui Abel n-ar fi fost diminuată dacă fratele său s-ar fi bucurat de harul dumnezeiesc revărsat asupra lui Abel, dacă s-ar fi împărtășit din el, har sporit chiar, într-un fel, prin creșterea prieteniei dintre ei; și, bineînțeles, Cain însuși ar fi devenit mai bun. Logica binelui, dacă putem spune astfel, e următoarea: cu cât îl împărtășim mai mult cu alții, cu atât îl posedăm mai mult. E opusul logicii aproprierii, chiar dacă cele pe care dorim să ni le însușim sunt, desigur, lucrurile bune. În ceea ce privește lucrurile cu adevărat bune, „nu le vom poseda dacă refuzăm să le avem în comun".[2] De ce nu iubește Cain binele pe care e firesc să-l iubim? Pentru că el nu vrea să împărtășească, nu vrea *să beneficieze*. Nu vrea să beneficieze de bunătatea fratelui său. Așadar, își urăște fratele, bunătatea căruia vrea să fie împărtășită, lucru pe care Cain îl urăște mai presus de orice: „Iată păcatul pe care Dumnezeu i l-a reproșat înainte de toate: că s-a întristat de bunătatea altuia, care mai e, pe deasupra, și fratele său."[3]

1. *Ibid.*
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, XV, 7.

Astfel, rivalitatea dintre Romulus şi Remus exprimă dezbinarea internă a cetăţii pământeşti, care e dezbinată împotriva ei înseşi. Prin Cain şi Abel, iese la lumină conflictul dintre cele două cetăţi. La originea comună a celor două dezbinări, sau a celor două conflicte, se află voința omenească pervertită, păcatul. Spiritul creştinismului, dacă pot spune astfel, constă în afirmarea simultană a vocaţiei umane într-o unitate perfectă şi a puterii ce dezbină voința omenească, pe care oamenii n-o pot îndrepta prin propriile forţe.

Creştinismul şi viaţa umană

Putem pleca de la următoarea remarcă a lui Augustin: „Căci nu există o altă ființă mai sociabilă prin natură şi totuşi o sursă mai mare de discordie, din cauza viciului, decât el."[1] Perspectiva creştină comportă două afirmaţii ce par contradictorii: omul este ființa cea mai sociabilă şi, în acelaşi timp, cea mai înclinată spre discordie, cea mai nesociabilă. Augustin atribuie însuşirile opuse celor două părți – sau două aspecte distincte – ale ființei umane: ține de natura omului să fie sociabil şi de viciul său, adică de voința sa, să fie nesociabil sau înclinat spre discordie. Avem aici o specificare a unei teze creştine fundamentale, la a cărei formulare şi accentuare Augustin a contribuit mai mult decât oricine altcineva: natura omului este bună, voința sa e rea sau înclinată spre rău. Cele două teze sau cele două momente ale tezei, departe de a fi contradictorii, sunt solidare pentru Augustin. Însăşi definiția unei voințe rele este aceea de a fi pervertirea unei naturi bune sau capabile de bine. Augustin explică îndelung felul în care voința umană, atrasă în mod natural de bine, poate să aleagă totuşi răul. Voința rea nu-şi are cauza în natura bună; ea este, într-un fel, lipsită de cauză.[2]

În orice caz, dacă voința rea e fără cauză în natura bună, prezența voinței rele în natura bună îşi are sursa primă în păcatul originar. Ambivalența

1. *Ibid.*, XII, 28 (*cf.* şi Augustin, *Despre îngeri şi oameni*, trad. rom. de Bogdan Tătaru-Cazaban, Editura Humanitas, Bucureşti, 2005, p. 110 – *n.t.*)

2. „Căci dacă natura este cauza voinței rele, ce am mai putea spune în afară de faptul că răul este creat de bine şi că binele este cauza răului, din moment ce o voință rea este produsă de o natură bună? Dar cum se poate ca o natură bună, deşi schimbătoare, să facă ceva rău înainte de a avea o voință rea, adică să producă voința rea? Nimeni să nu caute aşadar cauza eficientă a voinței rele, căci nu este vorba despre o cauză eficientă, ci despre una deficientă" (*Civ. Dei*, XII, 6–7. Vezi ansamblul capitolelor 6–9). (*Cf.* şi *Despre îngeri şi oameni*, trad. rom. cit., pp. 59–60 – *n.t.*).

ființei umane divizate între prietenie și ostilitate este înrădăcinată, pe de o parte, în *natura bună* a sufletului omenesc și, pe de altă parte, în *condiția decăzută* a ființei umane; ea este înrădăcinată în „natura viciată de păcat“. De altminteri, cuvântul ambivalență nu e deloc potrivit, pentru că, de fapt, voința e cea care prevalează asupra naturii și-i sortește pe oameni dușmăniei cetății pământești. Această dușmănie nu poate fi depășită decât prin vindecarea radicală, prin completa aducere a voinței pe calea cea dreaptă – o transformare atât de profundă, încât numai harul dumnezeiesc o poate înfăptui. Într-adevăr, dacă voința umană e cea care e rea, oamenii nu pot voi cu adevărat binele fără a fi „influențați“ de voința divină, care voiește pentru ei înainte chiar ca ei să înceapă să voiască ei înșiși. Astfel, lupta dintre bine și rău – lupta dintre cele două cetăți – se desfășoară la un nivel de profunzime care nu este accesibil ochilor omenești și care scapă instrumentelor obișnuite ale vieții sociale – numai instrumentele speciale și competența specială a Bisericii sunt capabile să acționeze la această profunzime.

O remarcă. Analiza lui Augustin e sugestivă, lămuritoare, eventual convingătoare, pentru cel care adoptă perspectiva omului interior și care e sensibil la „profunzimea răului“. Dar ea nu ne ajută câtuși de puțin să punem în ordine viața comună. Cel preocupat înainte de orice de ordinea socială vizibilă, efectivă, se află în căutarea unui enunț mai accesibil. Astfel, complexa analiză augustiniană va fi energic simplificată de Hobbes. Un enunț cu patru termeni – natură, voință, sociabil, nesociabil – va fi înlocuit cu un enunț cu doi termeni: natură, nesociabil. Pentru Hobbes, natura lor îi separă pe oameni mai mult decât îi unește; oamenii sunt în mod natural nesociabili. Iar dacă natura lor este cea care e nesociabilă, nu e nici un rău în asta, nu e nevoie să se intervină cu o voință care să fie rea. Nodul augustinian care leagă o natură sociabilă și o voință nesociabilă, pe care doar harul lui Dumnezeu îl poate deznoda, este tranșat de instituția umană. Pentru Augustin, trebuia vindecată ura. Pentru Hobbes, e suficient să fie stăpânită ostilitatea. Statul suveran își va asuma această sarcină. Iată simplificarea morală care conferă concretețe și caracter tranșant filozofiei politice moderne. Aceasta, filozofia drepturilor omului, presupune nesociabilitatea umană, o nesociabilitate neutră din punct de vedere moral.

Să ne întoarcem la Augustin. Dacă discordia tinde, bineînțeles, să-i despartă pe oameni, ea demonstrează în același timp unitatea lor profundă: ei au parte de aceeași voință rea, așa cum au parte de același păcat. Ei descind cu toții din „omul unic“ care s-a despărțit de Dumnezeu. În ce a constat prima greșeală? Cum a fost ea transmisă urmașilor primului cuplu? Aceste întrebări duc în miezul antropologiei creștine.

Marea dificultate a acestei teze este, evident, că păcatul originar, spre deosebire de păcatul personal, e „contractat“, nu comis, că e o stare, nu un act. Oamenii se află în situația de a fi vinovați fără încă să fi comis vreo greșeală personală. Acest lucru pare să răstoarne toate ideile noastre despre dreptate. Cum reușește Augustin să facă față acestei dificultăți?[1]

Păcatul lui Adam și al Evei a fost personal. *Primi parentes* – primele două ființe umane – au fost deci pedepsiți pe drept cu moartea, tocmai ei, care fuseseră creați ca să nu sufere nici un fel de moarte, dacă nu păcătuiau. În consecință, toți urmașii lor trebuiau să suporte de atunci acea pedeapsă, fiindcă din ei nimic nu se putea naște care să fie diferit de ei.[2] Teza păcatului originar decurge, ca să spunem astfel, în mod necesar din afirmarea unității umane ca incluziune a speciei umane în primul om. Ea constituie expresia ei maximă.

Dacă oamenii *se nasc* păcătoși e pentru că *drama* greșelii și a pedepsirii greșelii a devenit pentru urmașii primului cuplu o *stare* sau o *condiție*: gravitatea greșelii a atras după sine o sancțiune care a viciat sau a degradat profund natura umană, astfel încât ceea ce nu era decât o pedeapsă la primii oameni păcătoși, în primul rând moartea, a devenit natură pentru toți descendenții lor.[3] Drama crimei și a pedepsirii primului cuplu a devenit stare firească pentru descendenții lor, care se nasc criminali și muritori.

Augustin nu se mulțumește niciodată cu o singură formulare. El reia chestiunea ceva mai departe, în aceeași carte a XIII-a, adăugând câteva precizări. Pentru a face teza mai clară sau mai puțin șocantă, el distinge între forma individuală și natura comună sau „seminală“: forma în care trebuia să trăim fiecare individual încă nu fusese creată, și nici împărțită fiecăruia dintre noi, dar exista deja „natura seminală“ din care trebuia să

1. Pascal, cum se știe, va depăși în mod strălucit această dificultate: „Păcatul originar este o nebunie în fața oamenilor; cel puțin așa este luat. Nu trebuie prin urmare să fiu învinuit de lipsă de judecată în această doctrină, fiindcă nu se poate pretinde judecății să ajungă până acolo. Iar nebunia aceasta este mai înțeleaptă decât orice înțelepciune a oamenilor. [...] Căci fără aceasta ce se va spune că este omul? Toată starea sa depinde de acest lucru cu greu de înțeles. Și în adevăr cum și l-ar fi explicat omul prin rațiunea sa, când el este ceva care întrece rațiunea și când această rațiune nu numai că nu-l poate lămuri pe căile sale, dar chiar se depărtează de el când cineva i-l prezintă ca atare?“ (*Pensées*, 589, ed. Le Guern, *op. cit.*) (*Cugetări*, trad. rom. cit., 1992, pp. 315–316 – *n.t.*).

2. *Civ. Dei*, XIII, 3.

3. *Ibid.*

ieşim.[1] Prin urmare, această natură fiind coruptă de păcat şi pedepsită pe drept, omul trebuia să se nască din om într-o condiţie identică.

Introducerea noţiunii de *condiţie* ne permite să rezolvăm, în orice caz să atenuăm, o dificultate inclusă în folosirea augustiniană a noţiunii de natură. Aşa cum am văzut, Augustin repetă fără încetare că natura umană, ca toate naturile, este bună, şi că rea e doar voinţa umană. Dacă voinţa umană e cea care e rea, de ce o natură bună *ar transmite* o voinţă rea? Răspunsul – am văzut şi aceasta – este că natura a fost viciată (*vitiata*). Astfel, voinţa a devenit natură, iar natura a devenit rea – cel puţin în practica, dacă nu în fiinţa ei. Teologia catolică va căuta mereu formula satisfăcătoare care să spună în acelaşi timp că natura umană este esenţialmente bună, fiind opera lui Dumnezeu, şi grav afectată de rău, fiindcă a moştenit încălcarea legii divine de către Adam şi pedepsirea lui. Termenul ce pare să ne permită cel mai bine să conectăm cele două idei nu este cel de corupţie, ci de „rană": natura umană este „rănită în propriile-i forţe naturale".[2] În orice caz, recursul la noţiunea de *condiţie* ne permite să atenuăm dificultatea, formulând mai precis ceea ce vrem să spunem. „Coruperea naturii" se precizează ca trecere de la o condiţie la alta, de la condiţia „justiţiei originare" la condiţia în care această justiţie a fost pierdută – condiţie păcătoasă şi muritoare. Trecând de la o condiţie la alta, umanitatea trece de la un regim de viaţă umană la altul, de la un regim drept la un regim corupt. Nu voi spune că totul devine clar, dar găsim în experienţa noastră, în special în experienţa noastră politică, analogii care lămuresc povestirea din Facerea.

Ceea ce descrie, în fond, Augustin e propagarea unei revolte, sau a unei nesupuneri.[3] Pentru că şi-a abandonat deliberat Stăpânul al cărui sclav era, şi anume pe Dumnezeu, sufletul primilor noştri părinţi n-a putut ţine în puterea sa sclavul al cărui stăpân era el însuşi, şi anume trupul. Atunci, continuă Augustin citându-l pe Sfântul Pavel (Epistola către Galateni 5, 17), „trupul a început să poftească împotriva duhului", iar noi ne-am născut cu această luptă.[4]

Totuşi, împotriva maniheiştilor şi, într-o măsură mai mică, împotriva platonicienilor,[5] Augustin are grijă să nu condamne „trupul": „Căci coruperea trupului care copleşeşte sufletul nu e cauza, ci pedeapsa primului

1. *Ibid.*, XIII, 14.

2. *Catéchisme de l'Église catholique*, § 405, Mame/Plon, 1992 (*Catehismul Bisericii catolice*, partea întâi, Arhiepiscopia Romano-Catolică de Bucureşti, 1993, § 405).

3. *Civ. Dei*, XIII, 13.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, XIV, 5.

păcat. Şi nu trupul coruptibil a făcut sufletul păcătos, ci sufletul păcătos a făcut trupul coruptibil."[1] Există un mod trupesc de a condamna trupul, explică Augustin: „Căci a exalta natura sufletului ca pe bunul suveran şi a condamna ca pe un rău natura trupului înseamnă a râvni trupeşte sufletul şi a fugi trupeşte de trup."[2] Asta, deoarece creierul şi izvorul (*caput et origo*) tuturor viciilor este orgoliul, ce stăpâneşte, fără trup, în diavol.[3]

Cum concepe Augustin mecanismul primului păcat? El urmează fireşte foarte fidel povestirea din Facerea, explicitând-o sau completând-o. Prezintă şarpele drept instrumentul diavolului, lucru care nu e limpede în textul biblic. Diavolul foloseşte deci şarpele pentru a-i adresa femeii cuvinte înşelătoare. El atacă în primul rând, spune Augustin, tocmai partea cea mai slabă a cuplului omenesc, pentru a ajunge, treptat, la întreg, căci pe bărbat nu-l socoteşte într-atât de credul, nici în stare să se lase înşelat, de n-ar fi să cedeze greşelii altuia.[4] Astfel, pentru a ajunge să încalce legea lui Dumnezeu, bărbatul nu s-a lăsat ispitit până-ntr-atât, încât să creadă în adevărul vorbelor femeii sale, ci i-a dat ascultare din afecțiune conjugală (*sed sociali necessitudine paruisse*). Căci nu în zadar a spus apostolul: „Şi nu Adam a fost amăgit; ci femeia, fiind amăgită, s-a făcut vinovată de călcarea poruncii."[5] Într-adevăr, Eva a acceptat ca adevărate cuvintele şarpelui. În ce-l priveşte, Adam n-a vrut să se despartă de femeia sa (textual: de unica sa legătură), chiar dacă asta presupunea să fie legat de ea în păcat. El nu e mai puțin vinovat, fiindcă a păcătuit ştiind ce face şi după ce a reflectat la actul său.[6]

Stereotipurile sexuale – femeia lesne ispitită de ceea ce este plăcut privirii şi bun de mâncat, bărbatul mai chibzuit, mai prudent – sunt în slujba unei analize foarte fine a ceea ce-am putea numi mecanismul unui păcat colectiv, al unui păcat comun. Primul păcat nu este cel al Evei, nici cel al lui Adam adăugat la cel al Evei, e cel al lui Adam *şi* al Evei, păcatul cuplului considerat ca un „întreg". Eva este sedusă şi înşelată (*seducta et decepta*), Adam – nu, dar tocmai consimțământul reflectat al lui Adam e cel care pecetluieşte păcatul comun. Ar fi zadarnic să încercăm să stabilim care dintre cei doi „este mai vinovat".

Din punct de vedere politic, trebuie să luăm foarte în serios această poveste a şarpelui şi mărului. Primul cuplu formează într-adevăr prima

1. *Ibid.*, XIV, 3.
2. *Ibid.*, XIV, 5.
3. *Ibid.*, XIV, 3.
4. *Ibid.*, XIV, 11.
5. 1 Timotei 2, 14.
6. *Civ. Dei*, XIV, 11.

cetate, prima „condiţie comună". Ceea ce se petrece e determinat de structura a ceea ce e comun. Tocmai *necessitudo socialis* – nevoia Evei de a fi aprobată de Adam, pe de o parte, nevoie căreia îi răspunde complezenţa lui Adam faţă de Eva, pe de altă parte, fiindcă n-ar fi păcătuit dacă ar fi fost indiferenţi unul faţă de celălalt – este cea care-i conduce pe amândoi nu la două păcate asemănătoare, nu la acelaşi păcat, ci la un păcat comun. Acest păcat comun, cu consecinţele lui, devine păcatul condiţiei comune pe care o formează, şi deci, mai apoi, păcatul acelei condiţii comune instituite de urmaşii primului cuplu, păcatul umanităţii. Primul păcat, care este păcatul personal şi comun al lui Adam şi al Evei, devine păcatul originar – păcat care nu este comis personal, ci „contractat" de urmaşii lor –, pentru că aceştia iau parte în mod necesar la condiţia comună aşa cum a căpătat ea formă în urma primului păcat. În termeni neteologici: dacă în primul cuplu sunt condensate toate posibilităţile şi toate energiile sociabilităţii omeneşti, sau ale legăturii umane, criza indusă de neascultarea sa devine coextensivă acestei sociabilităţi, în toate aspectele pe care aceasta le va cunoaşte în cursul istoriei. Odată cu căderea, omenirea s-a nărăvit, dacă pot să mă exprim astfel.

Să revenim la mecanismul – sau la drama – căderii. Adam a păcătuit în cunoştinţă de cauză, ştim asta. Dar cum e posibil aşa ceva? Cum a putut – fără să fi păcătuit mai înainte şi fără nici o pornire rea – să comită o eroare atât de funestă? Augustin sugerează răspunsul următor: înainte de a fi trăit experienţa severităţii divine, s-a putut înşela, crezând că greşeala sa era venială.[1] Or, insistă Augustin, acest prim păcat era de o extremă gravitate, aşa cum arată faptul că a transformat natura umană, sortind-o morţii şi sfâşierii „pasiunilor". În ce constă mai exact această gravitate? Nu e vorba că hrana mâncată de Eva şi Adam ar fi fost rea sau dăunătoare, ci că era interzisă. Sau, mai precis, ea nu era rea sau dăunătoare decât pentru că era interzisă.[2] Într-adevăr, Dumnezeu n-ar fi putut planta în rai nimic, de nici un fel, care să fie rău. Adam ar fi putut, fără să comită vreun păcat, să atingă pomul şi să mănânce din rodul său dacă Dumnezeu n-ar fi formulat interdicţia.[3] Dacă Dumnezeu a dat o poruncă, dacă a rostit o interdicţie privitoare la un pom din grădină e pentru a da naştere supunerii, această virtute care este, într-un fel, mama şi păstrătoarea tuturor virtuţilor făpturii raţionale.[4] Într-adevăr, este util făpturii raţionale să se supună voinţei Creatorului său şi dăunător să-şi urmeze propria voinţă.

1. *Ibid.*
2. *Ibid.*
3. Vezi *De Genesi ad litteram*, în *Œuvres*, ed. cit., vol. 49, cartea VIII, § 29, p. 53.
4. *Civ. Dei*, XIV, 12.

De altminteri, porunca divină era ușor de respectat – un singur aliment, din tot belșugul raiului, îi era interzis omului! –, cu atât mai ușor de respectat, cu cât, în starea de justiție originară, voința putea ține lesne în frâu lăcomia.[1] Pe scurt, nesupunerea lui Adam și a Evei a fost cu atât mai nedreaptă, cu cât porunca era mai ușor de respectat.

Augustin face o paralelă între nesupunerea lui Adam și supunerea lui Avraam: „Așa cum, pe bună dreptate, se vorbește de însemnătatea supunerii lui Avraam, pentru că porunca de a-și ucide fiul era atât de greu de adus la îndeplinire, tot astfel în rai nesupunerea a fost cu atât mai mare, cu cât nu exista nici o greutate în a se supune."[2] În ambele cazuri, se va observa, porunca divină este cu totul *arbitrară*. Aici se află culmea și miezul, dar și întreaga dificultate a interpretării lui Augustin. Aici se află culmea și miezul, dar și întreaga dificultate a antropologiei creștine, a antropologiei biblice.

În ce măsură este convingător argumentul lui Augustin? În ce măsură găsim, în experiența noastră psihologică și morală, analogii care-i conferă verosimilitate și sens? Rousseau, în orice caz, n-a fost convins și, în *Lettre à Christophe de Beaumont*, a răsturnat argumentul.[3] O notă din *Lettre* pare să fi fost scrisă de Rousseau cu pasajul nostru din Augustin sub ochi. Ea începe astfel: „Să te opui unei apărări inutile și arbitrare este o tendință firească, dar care, departe de a fi vicioasă în sine, e conformă cu ordinea lucrurilor și cu buna alcătuire a omului; fiindcă n-ar fi în stare să se păstreze dacă n-ar nutri o dragoste foarte puternică față de el însuși și față de menținerea tuturor drepturilor sale, așa cum le-a primit de la natură."[4] Cei doi autori sunt de acord asupra unui punct: porunca divină era arbitrară. Din această propoziție, ei trag însă concluzii opuse. În vreme ce, pentru Augustin, această poruncă trebuie să dea naștere supunerii salvatoare, pentru Rousseau el provoacă în mod firesc și legitim răzvrătirea – „opoziția". În vreme ce, pentru Augustin, să te supui propriei voințe reprezintă începutul rătăcirii, pentru Rousseau dragostea de sine, ba chiar o dragoste de sine „foarte puternică", e necesară pentru a te salva.

Să continuăm lectura din Rousseau: „Cel care ar putea totul n-ar vrea decât ce i-ar fi util; dar o ființă slabă, căreia legea îi restrânge și-i limitează

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, XIV, 15.

3. Christophe de Beaumont, arhiepiscop de Paris și teolog „augustinian", publicase o Instrucțiune pastorală împotriva lui *Émile*, recent apărut.

4. Rousseau, *Lettre à Christophe de Beaumont*, în *Œuvres complètes*, „Bibliothèque de la Pléiade", Gallimard, Paris, 1969, vol. IV, pp. 939–940, nota **.

și mai mult puterea, pierde o parte din ea însăși și cere, în forul său interior, ceea ce îi este luat. Să-i iei asta în nume de rău ar însemna să-i reproșezi că este ea însăși, și nu alta; ar însemna să vrei deopotrivă să fie și să nu fie." Nici că ar putea fi mai radical argumentul lui Rousseau. Legea, ca atare, înseamnă o mutilare pentru ființa slabă care suntem: e scădere de „putere". Ea provoacă deci un protest legitim, care vine din „forul interior" și care exprimă însăși ființa celui căruia îi este dată legea.

Rousseau e cel care lămurește cel mai bine disputa dintre concepția creștină și concepția, căreia i se va spune modernă, a raportării la normă, deci a conduitei juste: între omul păcătos și omul care deține drepturi naturale, între cel care este invitat la smerenie, la supunerea față de normă, și cel care e chemat să fie mândru și să-și revendice drepturile. Să încercăm să precizăm puțin termenii opoziției.

Pentru cei doi oameni, pentru cele două tipuri umane, raportarea la sine e raportare la o anumită putere. Augustin scrie, în legătură cu vorbele adresate de șarpe femeii: „Cum ar fi reușit aceste cuvinte să-i sugereze femeii că Dumnezeu, prin interdicția sa, îi lipsea de un lucru bun și util, dacă în mintea ei nu s-ar fi strecurat deja dragostea față de propria-i putere și un fel de orgolioasă trufie, pe care această ispită avea s-o dezvăluie și s-o umilească?"[1] Sentimentul și dragostea față de propria putere conduc la orgolioasa trufie, care este începutul păcatului (*initium peccati*). De unde, necesitatea normei și a umilirii conținute în normă. Norma – legea – umilește, coboară, admonestează, readuce la un mai exact sentiment de sine o ființă care urcă și se umflă de mândrie. Omul lui Rousseau, în schimb, așa cum am văzut, își resimte puterea ca forță în slăbiciune: el are nevoie de puterea sa – de *toată* puterea sa – pentru a trăi. Or, legea slăbește această ființă deja slabă și care-și simte slăbiciunea, o face să-și simtă și mai tare slăbiciunea.

Dragostea față de propria putere este o expresie a dragostei de sine. Pentru Rousseau, „...singura pasiune care se naște odată cu omul, și anume dragostea de sine, este o pasiune indiferentă în ea însăși față de bine și de rău; [...] ea nu devine bună sau rea decât accidental și în funcție de împrejurările în care se dezvoltă."[2] Pentru Augustin, nu poate exista o dragoste de sine neutră între bine și rău, sau indiferentă la bine și la rău. Ori e „dreaptă" dragostea de sine, în acord cu norma, ori e „perversă", fiindcă nu se supune normei. Fie este dreaptă, fie este nedreaptă. Astfel, sinele nu există în afara unui raport determinat cu norma, raport

1. *De Genesi ad litteram*, XI, 39, p. 295.
2. *Lettre à Christophe de Beaumont*, ed. cit., p. 936.

de conformitate sau, dimpotrivă, de nesupunere. Ori, ori: această alternativă este traducerea etică a statutului ontologic al sinelui, care este condiția omului. Pentru Rousseau, sinele este mai întâi raportare la sine neutră din punct de vedere etic, dragoste de sine indiferentă la bine şi la rău. Sinele este prin el însuşi ceea ce este. Prin urmare, legea este în mod fundamental împotriva naturii: ea pretinde să-i forţeze pe oameni să fie ceea ce nu sunt, aşadar, îi forţează să simuleze că sunt ceea ce nu sunt.

De unde, două concepţii opuse despre minciuna vieţii umane, despre minciuna care se află în inima vieţii umane. Pentru Rousseau, aşa cum am văzut, legea, tiranizând o fiinţă slabă, se află la originea minciunii. La Augustin, minciuna, în cazul omului, e să nu trăiască potrivit normei, adică în modul pentru care a fost creat.[1]

Astfel, aşa cum tocmai am văzut, Augustin şi Rousseau reprezintă două maniere opuse de a înţelege viaţa umană. Pentru Augustin, omul fiind esenţialmente dependent de Creatorul său, viaţa umană nu-şi poate afla deplina rânduială decât în ascultarea pe care i-o datorează Creatorului, legii sau harului acestuia. Pentru Rousseau, legea, oricât de utilă sau chiar necesară ar putea fi de altminteri, îi impune totdeauna omului – ce nu poate fi înţeles decât ca o „cantitate de viaţă“, dacă pot spune astfel, care doreşte să se păstreze şi să se bucure de ea însăşi – o diminuare, o scădere a fiinţei. Şi dacă, pentru Rousseau, exegeza lui Augustin consacră tirania legii asupra naturii şi necunoaşterea condiţiei noastre naturale, pentru Augustin filozofia lui Rousseau – să presupunem că ar fi cunoscut-o – dă glas şi justifică revolta „naturii viciate“ împotriva condiţiei sale umane.

Nu ne putem totuşi opri aici. Polaritatea pe care tocmai am studiat-o, oricât ar fi de întemeiată, riscă să ne facă să neglijăm un element foarte semnificativ al perspectivei augustiniene asupra vieţii umane. Raportarea lui Augustin la lege, sau normă, este mai puţin univocă decât apare în contrast. Când abandonează discursul propriu-zis exegetic sau teologic, când formulează pur şi simplu felul în care percepe şi evaluează viaţa socială şi morală a oamenilor, Augustin este mai puţin departe de Rousseau decât ne-am aştepta: nici el nu are prea mare încredere în puterile normei.

În cartea a XIX-a, unde oferă expunerea deopotrivă cea mai sintetică şi cea mai dinamică a înţelegerii lumii umane, Augustin lasă libere marile

1. *Civ. Dei*, XIV, 4.

jocuri ale elocinţei şi, enumerând mizeriile acestei vieţi,[1] declară că nu-şi poate stăpâni lacrimile.[2] Apelul la emoţie precedă o evaluare destul de restrictivă, chiar nefavorabilă, a predispoziţiilor care stăpânesc sau guvernează emoţiile, şi anume virtuţile. Filozofia păgână nu ignora mizeriile vieţii omeneşti, dar acestea apăreau drept ocazie sau materie a virtuţilor, mai degrabă decât drept caracteristică ori calitate a vieţii umane care să poată fi considerată în sine şi, ca să spunem aşa, separat. Augustin, evocând în mod deliberat patetic aceste mizerii, micşorează puterea virtuţilor cardinale, adică a virtuţilor omeneşti.

Iată ce scrie Augustin despre virtute în general:

> Virtutea însăşi, care nu se numără printre bunurile de căpătâi ale naturii, fiindcă le este adăugată mai apoi prin intermediul educaţiei, deşi revendică prima poziţie printre bunurile omeneşti, ce face oare în această lume, dacă nu să se războiască neîncetat cu viciile, nu exterioare, ci lăuntrice, nu cu viciile altora, ci cu ale noastre, personale, mai ales această virtute care se numeşte în greacă σωφροσύνη [*sophrosýne*], iar în latină *temperantia*?[3]

Argumentul lui Augustin ne îndepărtează incontestabil de înţelegerea greacă a virtuţii drept culminare şi împlinire a naturii umane, pentru a pregăti înţelegerea modernă, în special rousseauistă, potrivit căreia virtutea se adaugă naturii ca un lucru din exterior. Desigur, Augustin nu merge atât de departe ca Rousseau, care sfârşeşte, aşa cum am văzut, prin a face din virtute ceva care este contrar naturii, dar îi subliniază totuşi exterioritatea în raport cu bunurile prime ale naturii (*prima naturae*), exterioritate al cărei semn este fragilitatea sa. În vreme ce filozofii greci au tendinţa să arate virtutea victorioasă, dacă nu triumfătoare, stăpână a păcii sufletului, Augustin o prezintă angajată într-un război continuu, un război pe care este mereu pe punctul de a-l pierde. Este îndeosebi cazul cumpătării, virtute care se ocupă îndeosebi de războiul împotriva slăbiciunii trupului, război pe care nu-l putem câştiga prin propriile noastre forţe şi pentru care trebuie să-i cerem ajutorul lui Dumnezeu.

Rolul virtuţii prudenţei şi cel al virtuţii justiţiei dovedesc, la fel, că viaţa omului constă în faptul că munceşte şi luptă (*laborare*) fără a-şi putea găsi liniştea (*requiescere*). Augustin consacră cea mai lungă expunere celei de a patra virtuţi cardinale. Aşadar, curajului. Dar *fortitudo* ar trebui tradus aici mai degrabă prin „tărie sufletească". Această virtute, începe prin a spune Augustin, este cel mai sigur martor al relelor umane pe care aceasta e

1. *Ibid.*
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*

constrânsă să le îndure răbdător.[1] Într-adevăr, ce martor mai bun al relelor acestei vieți ar putea exista decât virtutea care le suportă? Dar cum le suportă ea, cum le suportă cu adevărat? Augustin nu găsește destule vorbe sarcastice la adresa înțelepților stoici care îndrăznesc să afirme că relele nu sunt rele de vreme ce ei au forța de a le suporta sau, în orice caz, de vreme ce pot oricând scăpa de ele, luându-și viața: „O, fericită viața care, pentru a înceta să mai fie, caută sprijinul morții!“ Sau: „Cine e atât de orb ca să nu vadă că, dacă viața asta ar fi fericită, n-ar trebui să fugi de ea?“[2]

Apoi, schimbând tonul, de astă dată mai degrabă melancolic decât polemic, Augustin meditează asupra ciudatei și cumplitei decizii de a alege moartea, dovadă a forței insurmontabile a relelor vieții.[3] În acest gest ce reprezintă în ochii stoicilor maximumul forței sufletești, Augustin vede mărturia înfrângerii sale.

Reiese din toate acestea că adevărata virtute, virtutea care nu minte, virtutea care nu se preface că învinge chiar când e învinsă, trebuie așa-zicând să integreze ideea că ființele omenești nu pot fi pe deplin fericite în această viață. Ea trebuie deci să se bazeze pe nădejdea în viața viitoare.[4] Filozofii, care nu cred decât ce văd și care deci nu vor să creadă în această fericire pe care nu o văd, se străduiesc din răsputeri să fabrice o virtute perfect imaginară. Viața umană este atât de plină de rele, încât ea nu pune, în mod necesar, preț pe fericirea actuală, cea deopotrivă prezentă și efectivă. Fie nădăjduim fericirea în viața viitoare; fie, dacă vrem să ne bucurăm de ea în prezent, ea este în mod necesar imaginată sau imaginară.

Să lăsăm deoparte viața viitoare. Augustin și Rousseau sunt de acord: cu legile și virtuțile lor, oamenii nu reușesc să-și orânduiască viața într-un fel acceptabil. Dacă pentru unul legea este legea lui Dumnezeu, iar pentru celălalt ea este născocire a oamenilor, la ambii ea abia dacă „are priză“ asupra unei vieți omenești mai mult pasive decât active, care este, dacă pot spune, mai degrabă o desfășurare de slăbiciune decât de forță.

Ceea ce are de spus Augustin, în aceeași carte a XIX-a, despre justiția umană ne va îngădui să intrăm și mai mult în acest aspect al gândirii lui. În capitolul 6, el ne propune o reflecție deopotrivă subtilă și patetică despre tortura judiciară ca emblemă a mizeriilor vieții sociale. Această tortură are un fel de raționalitate sau chiar de necesitate: e vorba de a pune

1. *Ibid.*
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*

în evidență adevărul ascuns în conștiințele ființelor omenești. Dar rezultatul este că un om suferă o pedeapsă sigură pentru o vină incertă. Judecătorul, explică Augustin, dispune torturarea unui acuzat, de teama de a condamna la moarte un nevinovat, iar rezultatul este adeseori că un nevinovat moare astfel sub tortură. Ceea ce ne frapează aici nu este denunțarea torturii judiciare ca atare, chiar dacă ea e deosebit de violentă, iar dacă asociem o asemenea violență cu Voltaire mai degrabă decât cu Augustin e pentru că Augustin nu acuză aici pe nimeni, cu atât mai puțin pe judecător, pe care îl presupune înțelept și bine intenționat. Dar acesta e prins în „tenebrele vieții sociale".[1] Societatea umană îl înlănțuie și-l târăște cu forța spre această îndatorire de la care ar considera că e o crimă să dezerteze.[2] Intră în acțiune o necesitate a mașinii sociale: „Un judecător înțelept nu face asta din dorința de a dăuna, ci dintr-o inevitabilă neștiință, în ciuda căreia, pentru că societatea umană îl obligă la asta, se vede nevoit să judece."[3] Așa cum am spus, Augustin are foarte mare grijă să nu-l acuze pe judecător, ba chiar, în fond, să-l disculpe, dar cel puțin acest judecător să se mulțumească să nu fie vinovat, fără a mai pretinde să fie și fericit. În loc să se împăuneze cu importanța rolului său social, să recunoască în această necesitate o mizerie și s-o urască în sinea lui și, dacă are vreun sentiment de pietate, să-i strige lui Dumnezeu: „Scoate-mă din necazul meu!"[4]

Să încercăm să distingem cu ceva mai multă precizie perspectiva lui Augustin aici. Dacă folosim clasificarea Anticilor, vom spune că perspectiva lui Augustin nu este nici practică, nici teoretică. Pentru el, nu se pune problema nici să dirijeze acțiunea, nici să analizeze realitățile care nu se schimbă. E mai curând vorba să trezească la viață o predispoziție specifică: pe jumătate practică, pentru că se referă la evaluarea comportamentelor omenești și pe jumătate teoretică, pentru că e constituită dintr-o „perspectivă" asupra condiției umane care nu se schimbă. Această perspectivă „intermediară" reiese și mai limpede când citim capitolul următor, în care Augustin examinează războaiele cumplite prin care s-a format Imperiul Roman. Suntem surprinși să constatăm că, aici, unul dintre primii care a încercat să formuleze o doctrină a războiului drept dovedește mai degrabă o reticență în fața noțiunii. Putem spune că înțeleptul va porni doar războaie drepte, nedreptatea dușmanului

1. *Civ. Dei*, XIX, 6.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*
4. *Ibid.* (*cf.* Psalmul 25, 17 – *n.t.*).

fiind cea care-i impune să facă război drept: „Din pricina acestei nedreptăți, pentru că ea este în oameni, orice om trebuie să se întristeze, chiar dacă ea n-ar duce inevitabil la război."[1] După cum vedem, perspectiva lui Augustin nu este cea a vieții practice sau politice, cu urgențele ei – a învinge un dușman nedrept; nu este nici cea a vieții teoretice, de pildă cea a lui Tucidide, care se străduia să dea frâu liber energiilor omenești ale fenomenului războinic. Este deci o perspectivă intermediară, pe care am putea-o numi afectivă sau emoționantă, pentru că-și propune să creeze, dacă pot spune, o atitudine sensibilă în fața mizeriilor umane. Este o atitudine care ne stimulează să ne dorim să intrăm în cetatea lui Dumnezeu, dar nu e sigur că ne ajută prea mult să ne orientăm prin cetățile oamenilor.

Cetatea lui Dumnezeu și poporul lui Dumnezeu

Tocmai am menționat cetatea lui Dumnezeu și cetățile oamenilor. Există o adunare umană, un popor, care nu aparține cetăților oamenilor, neamurilor, și care nu e totuși cetatea lui Dumnezeu. Vreau să vorbesc desigur de poporul lui Dumnezeu, de poporul evreu.

Augustin îl compară pe legiuitorul evreilor cu legiuitorul spartanilor. Comparația dintre Moise și Licurg merge pe linia expunerii amănunțite a unor miracole și, în general, a faptului că Dumnezeu cel nevăzut se manifestă firesc sub formă vizibilă. Legiuitorii păgâni pretindeau că izvorul de inspirație pentru legile pe care le dădeau și-l găsesc la zei, sau la ființele divine. Licurg, după cum notează aici Augustin, îl invoca pe Iupiter sau pe Apollo.[2] Ne gândim, evident, la Numa și la nimfa Egeria.[3] Trebuiau, bineînțeles, crezuți. În cazul lui Moise, dimpotrivă, explică Augustin, intervenția divină a fost vizibilă, ba chiar s-a manifestat, pentru toți, în modul cel mai evident.

Așa cum am văzut deja în contextul discuției dintre Augustin și înțelepții păgâni precum Cicero sau Varro,[4] adevăratul Dumnezeu nu face deosebire între cei puțini și cei mulți. Pentru că trebuia – explică

1. *Ibid.*, XIX, 7.
2. *Ibid.*, X, 13 (*cf.* și trad. rom. cit., p. 602 – *n.t.*).
3. Titus Livius: [*Numa*] *simulat sibi cum dea Egeria congressus nocturnos esse* „[Numa] se prefăcea că ține noaptea sfat cu zeița Egeria" (*De la fundarea Romei*, I, 19, trad. rom. de Paul H. Popescu, *ed. cit.*, p. 30 – *n.t.*).
4. Vezi *supra*, pp. 292 și urm.

Augustin – ca legea să fie dezvăluită de îngeri în mod înfricoșător (*terribiliter*) nu unui singur om, nici unui număr mic de înțelepți, ci unui neam întreg și unui popor foarte numeros,[1] s-au petrecut fapte mari pe munte, în fața acestui popor. Desigur, legea a fost dată „prin mijlocirea unei singure persoane", dar în prezența mulțimii care, era martoră a lucrurilor de temut și înfricoșătoare care se petreceau.[2] Diferența dintre Moise și legiuitorii păgâni constă în faptul că Moise apărea în ochii tuturor, și încă într-un fel pe care l-am putea socoti spectaculos, ca simplu instrument al lui Dumnezeu cel atotputernic, în vreme ce Licurg, Numa sau Romulus manifestă, în demersul lor, acele trăsături îndoielnice, acea lipsă de limpezime și de sinceritate, care sunt caracteristice lucrurilor păgâne, în orice caz religiei păgâne.

La începutul capitolului următor, Augustin compară specia umană cu un individ: „educația cea bună se face în etape de timp, tot așa cum omul a progresat odată cu vârsta". Acest lucru este, în orice caz, valabil în ce privește poporul lui Dumnezeu.[3] Astfel, neamul omenesc poate fi comparat cu un om care progresează, în măsura în care avem în vedere poporul lui Dumnezeu sau în măsura în care avem în vedere neamul omenesc în lumina propășirii poporului lui Dumnezeu. Nu există istorie a educării neamului omenesc, am putea spune, decât în măsura în care există o istorie sfântă, adică o istorie a poporului sfânt. Această educație înțeleaptă constă în ridicarea de la nivelul lucrurilor pământești și văzute la înțelegerea – „cuprinderea cu mintea" – a celor veșnice și nevăzute. În această educare a umanității, poporul ales joacă un rol decisiv din motivul următor: „Chiar în acea vreme în care i se făgăduiau, prin voință divină, răsplăți vizibile, se cerea oricum cinstirea lui Dumnezeu cel unic, ca nu cumva mintea omenească, pentru înseși binefacerile trecătoarei vieți pământești, să fie supusă altcuiva decât adevăratului creator și stăpân al sufletului."[4] Astfel, poporul ales a fost mijlocitorul, într-un fel articulația dintre cele două lumi, punctul care ducea de la lucrurile vremelnice și văzute la lucrurile cele veșnice și nevăzute.

Bineînțeles, în ochii lui Augustin, pentru ca educarea umanității, adică revelarea adevărului, să fie completă, trebuie în sfârșit să ne desprindem în mod decisiv de amestecul dintre vremelnic și etern caracteristic condiției poporului evreu. Educarea finală a umanității

1. *Civ. Dei*, X, 13 (*cf.* și trad. rom. cit., p. 602 – *n.t.*).
2. *Ibid.* Vezi Deuteronom 4, 9–14.
3. *Civ. Dei*, X, 14.
4. *Ibid.* (*cf.* și trad. rom. cit., p. 603 – n.t.).

pretinde ca revelarea adevărului să devină o cale cu adevărat universală (*universalis via*), care să nu aparțină exclusiv unei națiuni anume, ci să fi fost acordată de Dumnezeu tuturor neamurilor, pentru ființa lor comună.[1] Ține de milostivirea divină să cuprindă întreaga specie umană: Legea și Cuvântul Domnului n-au rămas în Sion și Ierusalim, „ci de acolo au pornit, ca să se răspândească pretutindeni în lume."[2]

Ce-i drept, această *universalis via* a fost mai întâi vestită în mod special neamului evreiesc, al cărui stat el însuși era, într-un fel, „consacrat profeției și prevestirii Cetății lui Dumnezeu, ce trebuie alcătuită, strânsă la un loc pornind de la toate neamurile"[3]. În ochii lui Augustin, venirea lui Cristos introduce o divizare perpetuă printre evrei, între „cei care i se alătură lui Cristos și perseverează în această unire" și „cei care vor persista în dușmănia față de Cristos până la sfârșitul lumii".[4] De acum înainte, vechiul legământ (*vetus testamentum*), cel de pe muntele Sinai, care „naște pentru robie"[5], nu are altă utilitate decât să depună mărturie cu privire la noul legământ. Augustin continuă: „De altminteri, atâta vreme cât se citește Moise, un văl (*velamen*) e pus peste inima lor; dar, de îndată ce vreunul trece la Domnul, vălul e îndepărtat (*auferetur velamen*)."[6] Trecerea de la vechiul la noul legământ înseamnă unul și același lucru cu schimbarea planului (*intentio*), care, renunțând la fericirea carnală, se unește de-acum cu cea spirituală.[7]

Pascal va regândi această noțiune de „văl": „Vălul care, pentru privirile evreilor, stă deasupra cărților sfinte la fel este și pentru ale creștinilor celor răi și pentru toți aceia care nu se urăsc pe ei înșiși."[8] El va relua elementele pauliniene deja prezentate de Augustin, dar interpretarea sa cu privire la relația dintre vechiul și noul legământ va fi mai puțin „triumfalistă" decât

1. *Ibid.*, X, 32 (*cf.* și trad. rom. cit., p. 641 – *n.t.*).
2. *Ibid.* (*cf.* și trad. rom. cit., pp. 642–643 – *n.t.*).
3. *Ibid.* (*cf.* și trad. rom. cit., p. 643 – *n.t.*).
4. *Ibid.*, XVII, 7.
5. Epistola către Galateni 4, 24.
6. *Civ. Dei*, XVII, 7. Augustin citează aici Epistola a doua către Corinteni 3, 15–16. Pavel însuși repeta Exodul 34, 33–35. De la vechiul la noul legământ, sensul „vălului" se inversează, potrivit lui Pavel. Moise folosea vălul ca să-i împiedice pe fiii lui Israel să-și oprească privirea asupra unui chip destinat să treacă. De acum înainte, „când Moise este citit", vălul pus pe inimă împiedică recunoașterea chipului Mântuitorului.
7. *Civ. Dei*, XVII, 7.
8. *Pensées*, Le Guern, 440 (*cf.* și *Cugetări*, trad. rom. cit., p. 350 – *n.t.*).

a celui din urmă. În acest context, pasajul cel mai semnificativ este desigur următorul:

> [Religia iudaică] a fost alcătuită potrivit cu adevărul Mesiei, iar adevărul Mesiei a fost recunoscut de religia iudeilor care-i era simbol.
>
> Printre iudei adevărul nu era decât în formă de simbol. În cer el stă în văzul tuturor.
>
> În Biserică el este acoperit şi recunoscut prin raport cu simbolul.
>
> Simbolul a fost întocmit după adevăr, iar adevărul a fost recunoscut după simbol.[1]

Creştinii nu pot lăsa în urma lor „religia evreilor" ca şi cum aceasta n-ar mai avea pentru ei nici o pertinenţă. Pascal începe – sau îşi intitulează – un lung fragment astfel: „Adevăraţii creştini şi adevăraţii evrei au aceeaşi religie."[2] În Biserică, adevărul e prezent, desigur, dar este „acoperit". El nu apare drept adevărul, nu este „recunoscut" decât dacă e pus în relaţie cu „religia evreilor": ele este atunci „recunoscut după formă". Adevărul Bisericii nu se dezvăluie decât după ce – şi în măsura în care – el este recunoscut drept adevărul călăuzit de forma lui Israel. Israel şi Biserica formează *împreună* dispozitivul de revelare a adevărului. Într-un fel, Biserica nu încetează *să aibă nevoie* de Israel ca de cea mai veridică *dovadă* a sa.[3]

Creştinismul, legea iudaică şi filozofia greacă

Să ne întoarcem la Augustin, mai exact la cartea a X-a. Ea este, în bună măsură, consacrată examinării deopotrivă simpatetice şi critice a tezelor „platonicianului Porfir". Nu putem intra în această analiză. Aş vrea doar să fac o remarcă. După ce a formulat afirmaţiile despre rolul evreilor în istoria mântuirii, pe care le-am citat adineauri, Augustin are de spus următoarele despre felul în care creştinismul rezolvă uimirile „platonicianului Porfir":

> Această cale îl curăţă întru totul pe om şi-l pregăteşte, ca muritor, pentru nemurire în toate părţile din care e alcătuit. De aceea, ca să nu fie nevoie de o curăţire [*purgatio*] pentru partea sufletului pe care Porfir o numeşte intelectuală, o alta pentru cea pe care o numeşte spirituală şi o alta pentru trupul însuşi – preaadevăratul şi preaputernicul purificator şi mântuitor ia totul asupra sa.[4]

1. *Ibid.*, Le Guern, 676 (trad. rom. cit., p. 349 – *n.t.*).
2. *Ibid.*, Le Guern, 423 (trad. rom. cit., p. 403 – *n.t.*).
3. În această privinţă, îmi permit să trimit la articolul meu „L'Israël de Pascal", în *Port-Royal et le peuple d'Israël*, Chronique de Port-Royal, 2004, pp. 129–136.
4. *Civ. Dei*, X, 32 (*cf.* şi trad. rom. cit., p. 644 – *n.t.*).

Vedem că există un fel de paralelism între rolul poporului evreu şi cel al filozofiei sau al înţelepciunii greceşti în dezvoltarea istoriei mântuirii. Formarea poporului evreu şi elaborarea filozofiei marchează, şi una, şi cealaltă, un progres calitativ decisiv al „conştiinţei de sine" a umanităţii. Acest progres e plătit în ambele cazuri printr-o separare sau o ruptură în interiorul umanităţii: separare sau ruptură între poporul lui Dumnezeu şi „neamuri", separare sau ruptură între filozof sau înţelept şi „omul de rând", aceasta derivând din separarea, chiar ruptura, dintre suflet şi trup, care este condiţia şi înfăptuirea filozofiei. Am putea spune: elecţiunea evreiască şi filozofia greacă rup mersul omenirii, pentru a-i ridica nivelul. Nici progresul, nici ruptura nu trebuie să fie subestimate. Vom spune că – în perspectiva schiţată de Augustin – creştinismul păstrează sau confirmă progresele realizate de aceste două rupturi, pe care le depăşeşte, reformând unitatea umană pe un plan superior, prin mijlocirea lui Dumnezeu-om. Prezentarea lui Augustin determină apariţia creştinismului ca rezolvare a celor mai profunde şi fecunde fracturi ale unităţii umane, cea iudaică şi cea greacă.

Totuşi, dacă răsturnăm triunghiul, dacă privim creştinismul pornind de la legea iudaică şi de la filozofia greacă, peisajul se schimbă considerabil. A privi creştinismul pornind de la legea iudaică şi de la filozofia greacă este ceea ce face, în special, Leo Strauss. Creştinismul apare atunci ca o „sinteză" a legii iudaice şi a filozofiei greceşti. Dar o sinteză are defectul că tinde să slăbească sau să estompeze tocmai ce e mai specific, pregnant, „interesant" în fiecare dintre cele două elemente. Sintetizând legea iudaică şi filozofia greacă, creştinismul toceşte, pe de o parte, tăişul Legii divine care, ca atare, determină toate acţiunile şi reglementează viaţa în toate aspectele sale, şi, pe de altă parte, circumscrie libertatea şi, în cele din urmă, schimbă sensul cercetării filozofice, punând-o în slujba dogmei. Creştinismul apare atunci ca amestecul tentant, dar înşelător, al unei legi care nu impune cu adevărat şi al unei filozofii care nu caută cu adevărat. Astfel, pentru Strauss, creştinul reuneşte în fiinţa sa două predispoziţii umane care sunt contradictorii în primă instanţă şi care nu pot deci decât să-şi pună piedici una alteia.

Ce ar răspunde Augustin? Probabil că i-ar adresa lui Strauss reproşul simetric. Acesta din urmă confirmă şi chiar accentuează separările şi rupturile: separarea dintre filozofie şi lege, dintre filozofie şi ceilalţi oameni care trăiesc sub lege, separarea dintre evrei şi neamuri, legea iudaică fiind Legea prin excelenţă. Desigur, el are motive întemeiate: dacă legea

iudaică şi filozofia greacă sunt obligate să accepte şi chiar să afirme o separare profundă şi, ca să spunem aşa, ontologică între oameni, această separare nu e făcută de dragul separării, ci din dragoste intransigentă față de binele omenesc. De altfel, legea iudaică nu e specifică pur şi simplu evreilor: ea este cea mai bună lege pentru oameni.[1] Şi, bineînțeles, filozofia îi conduce spre binele omenesc cel mai cuprinzător pe cei care sunt capabili de aşa ceva. Extinderea legii, ca şi răspândirea filozofiei ar însemna, aşadar, deopotrivă, diluarea şi a uneia, şi a celeilalte. Fie şi aşa, să admitem că Strauss are dreptate. Dar de ce ar ignora imensa majoritate a oamenilor Legea adevăratului Dumnezeu sau, în orice caz, de ce ar fi ea exclusă de la binefacerile ei? Misterul elecțiunii. Şi cum se face că cel mai mare bine omenesc – înțelepciunea – le scapă aproape tuturor oamenilor? Misterul înțelepților cei puțini la număr, sau al rarității „naturii filozofice". A respinge sinteza creştină înseamnă a accepta două „separări" împotriva cărora ceva din ființa umană nu poate decât să protesteze. Ar fi cel puțin un răspuns posibil la critica lui Strauss.

Creştinismul nu e el – putem, de altfel, adăuga – chiar atât de „sintetic"! Doctrina care le oferă aceeaşi lege, sau mai degrabă aceleaşi drepturi, tuturor şi care „face filozofia populară" este filozofia Luminilor sau, dacă vrem, „religia umanității". Creştinismul păstrează într-o anumită măsură cele două rupturi pe care le analizăm acum. „Universalitatea" creştină, aşa cum am subliniat deja, se leagă permanent, în mod explicit, de „particularitatea" evreiască. Iar făgăduința creştină ar fi de neformulat fără descoperirea filozofică prealabilă, descoperirea platoniciană a sufletului deosebit radical de trup. Astfel încât, dacă luăm în considerare democrația modernă, creştinismul, în loc să fie doar „sinteză", se află în postura de „cale de mijloc" între „separarea" iudaică şi cea greacă, pe de o parte, şi unificarea – sau „sinteza maximă" – a Modernilor, pe de altă parte. Oricât ar fi de sumare, aceste remarci ne introduc în chestiunea care subîntinde aici perplexităților noastre, cea a universalului.[2]

---

1. Vezi Deuteronomul 4, 5–8.

2. Înainte de a-l părăsi pe Augustin, iată un ultim citat care nu este fără ecou contemporan. Exact la sfârşitul cărții a X-a, Augustin pune în contrast osânda veşnică a mulțimii necredincioşilor (*societatis impiorum aeterna damnatio*) şi împărăția cea veşnică a celei mai slăvite cetăți a lui Dumnezeu (*regnum aeternum gloriosissimae civitatis Dei*) (X, 32) (*cf.* şi trad. rom. cit., p. 645 – *n.t.*). Astfel, cei osândiți formează, încă, o mulțime, dar numai cei mântuiți constituie o cetate!

Problema universalului

Considerațiile precedente despre legea iudaică, filozofia greacă, creștinism și democrație ne ajută să punem într-o manieră mai precisă și mai concretă problema universalului. Aceste patru mari momente din istoria umanității, care constituie astfel și cele patru mari determinări spirituale ale umanității occidentale, nu numai că formează o succesiune cronologică, dar indică totodată etapele majore pe gradientul universalului, sau al universalității crescânde – gradient al universalului ce rezumă pentru noi singurul sens posibil al istoriei umane. Ceea ce este inteligibil pentru noi este generalul sau universalul. Istoria ne apare drept inteligibilă în măsura în care în ea se realizează un progres spre universal. Cel puțin aceasta e convingerea care domină spiritul occidental din secolul al XVIII-lea încoace.

Există, bineînțeles, o tensiune între noțiunea generală a unui progres – progresul este „progresiv" – și faptul că aceste patru momente constituie tot atâtea rupturi sau inovații bine marcate. Trebuie oare să considerăm că ultima inovație – democrația – „păstrează și depășește" patrimoniul primelor trei? Ar fi foarte bine să putem îmbrățișa cu certitudine o asemenea perspectivă pe care o vom socoti lesne „hegeliană". Dar Leo Strauss ne-a prevenit asupra riscurilor „sintezei". Pe de altă parte, a alege ca atare unul dintre cele patru momente, a ne opri la el ca la portul în sfârșit regăsit al aventurii umane ne-ar elibera de nevoia – și, mai ales, de motivul – de a considera această succesiune istorică în ea însăși, de a o considera demnă de interes. Cum trebuie atunci procedat?

Să observăm, mai întâi, caracterul destul de nedefinit al noțiunii de generalitate sau de universalitate când e redusă la ea însăși. Desigur, putem spune că orice progres al omenirii, orice progres al civilizației comportă un progres al generalității, trecerea de la o anumită particularitate la o anumită generalitate. În lumea greacă, întocmai ca în lumea romană și în lumea creștină, un progres decisiv este înfăptuit prin trecerea de la ordinea familială, sau gentilică, sau feudală la ordinea civică sau națională. Dar această extensie, sau generalizare, sau egalizare comportă o transformare substanțială a elementelor primitive, transformare substanțială care face să apară, care produce un nou element. În cazul cetății grecești, acest nou element este κοινόν [*koinón*] „autoritatea publică"; în cel al Romei, este *res publica* „statul"; în cel al națiunii europene, este dimensiunea *publică*, în diversele sale ipostaze: interesul public, opinia publică, spațiul public. Altfel spus, orice progres în materie de generalitate presupune o

nouă asociere umană, cadru al unei operaţii umane inedite. În cazurile pe care tocmai le-am analizat, noua asociere este cetatea, sau naţiunea, iar noua operaţie e cea de „a se cârmui pe ea însăşi". Progresul în generalitate, sau universalitate, nu este decât un aspect al transformării substanţiale – aspect „cantitativ" al unei transformări „calitative". Aceasta antrenează, de altfel, o anume incertitudine în evaluarea „progresului". O naţiune modernă al cărei regim este „republican", sau „democratic", este incomparabil mai „generală", sau „universală", decât o cetate antică, pentru că toţi conaţionalii sunt deopotrivă cetăţeni. Dar cum, tocmai ca urmare a numărului mare de cetăţeni, regimul democraţiei moderne este în mod necesar reprezentativ, misiunea proprie formei politice moderne este foarte diferită de misiunea proprie formei politice antice. Statul-naţiune modern este incontestabil mai „general", sau mai „universal", decât cetatea antică; nu este de la sine înţeles că „autoguvernarea" este mai bună, mai completă, mai desăvârşită, că răspunde mai bine la ceea ce se înţelege în mod necesar prin cuvântul „democraţie".

Există, de altminteri, o incertitudine cu privire la extensia, „nivelul de generalitate" pe care-l aduce cu sine cetatea antică, în special cetatea greacă, Atena în primul rând. Corpul civic e relativ restrâns, dar, dacă înţelegem în acţiunea sa filozofia care a luat naştere acolo, peisajul se schimbă: cetăţenii sunt puţin numeroşi, dar unul dintre ei – Socrate – e cetăţean al lumii. Pe fondul acţiunii politice, se declanşează acţiunea filozofică, iar aceasta se detaşează de cea dintâi. Şi în acel caz, progresul în materie de generalitate sau de universalitate înfăptuit de filozofie – progres care este „cel mai mare progres" în măsura în care filozoful, ca filozof, rupe orice legătură cu un corp politic anume, chiar cu familia sa – este inseparabil de propria-i acţiune, care este „viaţa teoretică". Făcând ca „viaţa teoretică" să apară ca posibilitate umană, filozoful se separă de ceilalţi oameni chiar în clipa în care el defineşte omul în universalitatea sa drept „fiinţă politică" şi „fiinţă raţională".

Legătura necesară dintre un progres al universalului, pe de o parte, şi producerea unei noi asocieri, cadru şi mijloc al unei noi acţiuni, pe de altă parte, nu este mai puţin vizibilă, chiar dacă e mai puţin evidentă, în cazul lui Israel. Electiunea lui Israel nu înseamnă câtuşi de puţin supralicitarea particularităţii sau a particularismului. Regimul particularităţii este regimul păgân al divinităţilor civice sau „naţionale" – „zeii cetăţii" sau ai „neamurilor". Dacă cetatea păgână este decepţionată de zeul ei, îi va oferi un înlocuitor sau, în orice caz, va căuta întăriri la zeii din cetăţile vecine, mai ales dacă acestea sunt victorioase. Acest lucru îi este interzis lui Israel: Dumnezeul său e un Dumnezeu gelos. Ca să mergem direct

la esență: Dumnezeul său e singurul Dumnezeu, cel care l-a creat pe om, care și-a eliberat poporul[1] și care i-a dat Legea cea mai dreaptă.[2] Electiunea lui Israel nu este intensificarea – „trecerea la limită“ – a vechii particularități păgâne sau a particularității umane în general. Este efortul de a-ți însuși în cel mai riguros fel posibil o noțiune neobișnuită a divinității, era să spun: noțiunea completă de Dumnezeu infinit de puternic și desăvârșit de binevoitor – zeii păgâni nu sunt nici una, nici cealaltă. Așa cum subliniază Deuteronomul și este dezvoltat în Psalmi, Creatorul, aflat infinit mai presus de orice făptură, este totodată ființa „cea mai apropiată“ de oameni, de toți și de fiecare. Israel descoperă și instituie tulburătoarea proximitate a ce e mai îndepărtat. Această descoperire și această instituire îl separă foarte riguros de „neamuri“.

Cât despre creștinism, nu revin asupra chestiunii de a ști dacă Biserica creștină asimilează, depășindu-le, cele două rupturi – iudaică și grecească – sau dacă, dimpotrivă, ea nu ne propune până la urmă decât o sinteză insipidă. În orice caz, e sigur că ea aduce și o nouă asociere sau comuniune, Biserica însăși, drept comunitate universală reală, cadru și instrument al noii instituții: caritatea. E, de asemenea, sigur că noua unitate creștină – progresul în universalitate pe care-l reprezintă în ochii noștri creștinismul – e însoțită de o nouă separație care sporește ea însăși: separația esențialmente invizibilă dintre cetatea lui Dumnezeu și cetatea pământească, răsfrântă nelămurit și imperfect în separația dintre Biserica vizibilă și necreștini. De fapt, marea unitate, universală, va apărea tot mai mult ca divizare sau factor de divizare: *respublica christiana*, sau creștinătatea, nu este decât o parte în definitiv modestă a lumii umane, și ea e divizată sau fragmentată în interior în confesiuni ostile, sau care, în orice caz, n-ar putea fi socotite unite prin caritate. Mișcarea modernă – incluzând în acest termen filozofia politică modernă și transformarea spiritului public și a afectelor politice și sociale pe care le suscită sau le însoțește – poate fi înțeleasă drept efort de depășire a separației creștine, de instituire a universalității în sfârșit cu adevărat și efectiv universale.

Întrebarea pe care nu putem să n-o punem este, în orice caz, următoarea: care este pentru noi, Modernii, asocierea – cadru și instrument ale cărei acțiuni – în care sunt depășite divizările anterioare ale umanității? Răspunsul care ne vine în mod firesc în minte e, desigur, următorul: această asociere e umanitatea însăși. Mai cuprinzătoare decât Biserica universală este umanitatea însăși. Fie, dar ce înseamnă asocierea umană,

1. Vezi Deuteronomul 4, 32–39.
2. *Ibid.*, 4, 5–8.

sau umanitatea ca asociere? Pe cine cuprinde ea? Pe toţi oamenii, desigur. Dar ce înseamnă: toţi oamenii? Toţi oamenii vii? Dar cu ce drept să-i eliminăm din umanitate pe cei care-au murit? Cu ce drept să-i eliminăm din umanitate pe cei care se vor naşte? Iar dintre cei vii înşişi – cei mai mulţi nu ne sunt oare, de fapt, nevăzuţi? Pe scurt, umanitatea ca asociere universală e, într-un sens, la fel de invizibilă ca Biserica invizibilă. Nu ştim cum să stabilim forma şi limitele acestei asocieri. De unde, bineînţeles, calea vastă deschisă artizanilor umanităţii, celor care se cred în măsură să determine cine aparţine cu adevărat umanităţii, şi deci cine se află în afara ei. De pildă, au spus unii odinioară că umanitatea înseamnă oamenii care se vor naşte; cât despre prezent, sunt proletarii şi aliaţii proletariatului. Din perspectiva dată de experienţă, suntem frapaţi de arbitrarul definiţiilor ideologice ale umanităţii. Ele li s-au părut însă multora plauzibile, evidente, însufleţitoare. Indeterminarea însăşi a noţiunii de umanitate este o invitaţie pentru a propune o determinare arbitrară, „ideologică", a acesteia.

Dacă există o incertitudine privind existenţa însăşi a comunităţii omeneşti, sau a omenirii din perspectiva caracterului ei de comunitate, e că nu ştim să răspundem la întrebarea: care ar fi *misiunea proprie* acestei comunităţi universale? Dacă există comunitate, asociere umană universală, ea este cadrul şi instrumentul unei acţiuni, ea „face" ceva. Cetatea este cadrul şi instrumentul unei acţiuni proprii – în principal, a acţiunii „de a se cârmui pe ea însăşi". Biserica este cadrul şi instrumentul unei acţiuni proprii – „viaţa caritabilă", „sfinţirea". Dar omenirea? Ei bine, în ciuda a ceea ce afirmă Dante cu multă siguranţă, este greu să ne imaginăm care ar fi această acţiune; aşadar, este greu de susţinut că omenirea constituie o comunitate politică efectivă.[1]

Aceste remarci ne ajută să explicăm caracterul demonstrativ şi determinist pe care filozofiile istoriei îl manifestă începând din secolul al XVIII-lea. Această acţiune a omenirii globale, ce trebuie postulată şi

1. „Există, aşadar, o anumită acţiune proprie întregii societăţi omeneşti, în vederea căreia este orânduită însăşi societatea omenească în atât de marea ei diversitate. [...] E clar deci că finalitatea potenţială a omenirii este potenţa sau forţa intelectivă. Şi fiindcă potenţa aceasta nu poate fi actualizată deodată şi în întregime de către un singur om sau de către vreuna din comunităţile particulare distinse mai sus, este necesar să existe în genul uman o multiplicitate prin care toată această potenţă să fie actualizată" (*Monarhia*, I, 3, trad. rom. de Francisca Băltăceanu, Titus Bărbulescu şi Sandu Mihai Lăzărescu, în Dante, *Opere minore*, Editura Univers, Bucureşti, 1971, pp. 608–609 – *n.t.*).

chibzuit plasată undeva, ar fi prezentă în mişcarea istoriei care, de-a lungul unor etape concepute diferit de filozofii istoriei, conduce la un rezultat asupra căruia toţi sau aproape toţi sunt de acord: unificarea omenirii. Nu există istorie în sensul modern al termenului decât pentru că se observă sau se postulează o mişcare spre unificarea umanităţii. Despre filozofiile istoriei însă, am putea spune că ele eşuează când ajung în port. Într-adevăr, dacă principiul motor al istoriei este efortul de a ajunge la unitate – e un lucru inteligibil şi există argumente destul de puternice pentru a susţine aceasta –, ce se petrece odată ajunşi la unitatea omenirii, adică la sfârşitul istoriei? Ce face atunci omenirea? Tocmai acesta e aspectul despre care filozofii istoriei nu ştiu ce să spună, sau spun lucruri puerile. Dar dacă omenirea reunită nu are nimic de făcut, ea nu există, sau nu mai există. Sau, dacă starea finală a umanităţii nu poate fi cu adevărat gândită, fiindcă e imposibil să spui în ce ar consta activitatea umană, atunci înţelegerea istoriei umane ca proces orientat spre unitate şi universalitate e cea care e pusă la îndoială.

Există totuşi un filozof care a încercat să răspundă la întrebarea pe care o punem – care este şi, mai ales, există oare o misiune proprie omenirii considerate în ansamblul ei ori ca întreg? –, fără să cedeze ispitei de a admite un sfârşit al istoriei, dacă nu cumva e vorba despre un sfârşit care nu se sfârşeşte. E vorba despre Immanuel Kant. Pentru că nu presupune un sfârşit al istoriei, Kant nu poate afirma categoric că umanitatea înaintează, în etape necesare, spre un viitor sigur. Dar poate releva semnele unui progres, mai precis semnele unei predispoziţii şi ale unei meniri morale ale omenirii. Misiunea proprie umanităţii, potrivit lui Kant, e să-şi realizeze menirea morală.

Or, am văzut că strângerea la un loc a omenirii pentru o misiune comună este împiedicată de cele mai înalte şi universale două expresii ale umanităţii, şi anume filozofia şi religia revelată. Filozofia, consacrând „viaţa teoretică" drept finalitatea superioară a omului, destramă, dacă pot spune, ţesătura umanităţii comune a cărei viaţă este esenţialmente „practică". Cât despre religia revelată, iudaică sau creştină, rupe şi ea unitatea umană, dar cu totul altfel, separând poporul evreu de „neamuri", sau separând cele două cetăţi, şi pe cei care cred de cei care nu cred.

Aşadar, pentru a ajunge la o definiţie riguros universală, sau universalizantă, a menirii morale a umanităţii, pentru a putea considera în mod legitim umanitatea ca ansamblu angajat într-o acţiune comună, Kant trebuie să reformeze deopotrivă filozofia şi religia. În timp ce readuce religia în limitele simplei raţiuni, astfel încât ea să nu-i mai

separe pe oameni prin dogme pe care nu le pot înțelege,[1] el conferă repere morale filozofiei care, din știință orgolioasă care-l separă pe savant sau pe cercetător de ceilalți oameni,[2] devine o activitate morală supusă criteriului „menirii globale a omului“. În „Arhitectonica rațiunii pure“, Kant face distincția dintre conceptul „scolastic“ al filozofiei, potrivit căruia filozofia nu vizează decât perfecțiunea „logică“ a cunoașterii, și conceptul „cosmic“ al filozofiei,[3] potrivit căruia filozofia este știința raportului oricărei cunoașteri cu scopurile esențiale ale rațiunii umane:

> [Scopul final al rațiunii] nu este altul decât întreaga menire a omului, și filozofia asupra acestei meniri se numește morală. Datorită acestei precăderi pe care filozofia morală o are asupra oricărei alte achiziții a rațiunii, s-a înțeles și la cei vechi totdeauna sub numele de filozof în același timp și în primul rând moralistul [...].[4]

Astfel, Kant reușește să coasă la loc – nu îndrăznesc să spun: să cârpească – țesătura morală a umanității care era de două ori destrămată, de filozofia orgolioasă și de religia dogmatică.

Rămâne o dificultate. Semnele progresului umanității sunt echivoce. Mai precis, dacă putem observa semnele unui progres spre pace, libertate și domnia dreptului, spre o „constituție republicană“ a statelor, trebuie să ne punem întrebări cu privire la resortul acestei mișcări. Rezultă oare dintr-o organizare din ce în ce mai inteligentă a „tendințelor egoiste“ ale oamenilor,[5] sau dintr-o convertire morală prin care „rațiunea moral-practică rostește în noi al său *veto* irezistibil: *nu trebuie să fie nici un război* [...]“[6]?

Astfel, în același timp în care ajunge la unificarea morală a omenirii și pentru a ajunge la ea, Kant creează, în orice caz subliniază și sporește, sau accentuează, o divizare în forul cel mai intim al alcătuirii omului între

1. *Religia în limitele rațiunii pure*, IV, 2, § 4, trad. rom. de Radu Gabriel Pârvu, Humanitas, București, 2004 (*n.t.*).

2. Vezi *Remarques touchant les Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, în *Observations...*, Vrin, Paris, 1953, p. 66.

3. Kant numește „concept cosmic“ pe acela care se referă la ce-l interesează în mod necesar pe fiecare.

4. *Critica rațiunii pure*, trad. rom. de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, ed. a III-a îngrijită de Ilie Pârvu, Editura IRI, București, 1998, p. 316 (*n.t.*).

5. „Problema instaurării statului, pentru un popor de diavoli (în cazul în care au intelect), oricât de rebarbativ ar suna, este soluționabilă...“ (Kant, *Spre pacea eternă. Un proiect filosofic*, trad. rom. de Rodica Croitoru, Editura All, București, 2008, p. 96 – *n.t.*).

6. Kant, *Metafizica moravurilor*, trad. rom. de Rodica Croitoru, Editura Antaios, București, 1999, p. 184 (*n.t.*).

tendinţele egoiste şi respectarea legii morale. Această divizare nu-i afectează doar pe membrii individuali ai speciei umane, ea aruncă în incertitudine însuşi sensul mişcării umanităţii luate ca un tot sau potrivit menirii sale globale. Umanitatea se îndreaptă oare spre o „blestemăţie“ din ce în ce mai inteligentă, sau este o specie din ce în ce mai morală, pusă tot mai mult în mişcare de respectarea legii morale? Această incertitudine poate fi cu atât mai puţin risipită cu cât efectele vizibile ale celor două dispoziţii opuse seamănă mult unele cu altele.

La urma urmei, dispozitivul kantian sfârşeşte prin a imita, sau a repeta, dispozitivul augustinian. Şi la Kant, ne confruntăm cu amestecul indistinct dintre cele două cetăţi, una animată de „tendinţele egoiste“, cealaltă de respectarea legii morale, cetatea lui Dumnezeu făcând aici loc unui „imperiu al scopurilor“:

> Conceptul de fiinţă raţională, care, prin toate maximele voinţei sale, trebuie să se considere ca legiuitoare universală pentru ca, din punctul acesta de vedere, să judece asupra ei înseşi şi asupra acţiunilor sale, conduce la ideea foarte fecundă, legată de el, a unui *imperiu al scopurilor*.
>
> Prin cuvântul de *imperiu*, înţeleg o uniune sistematică a diferitelor fiinţe raţionale pe baza unei legi comune. Şi pentru că legile determină scopurile în ceea ce priveşte valoarea lor universală, urmează, dacă facem abstracţie de deosebirile personale ce există între fiinţele raţionale, precum şi de tot ce se află cuprins în scopurile lor particulare, că un întreg al tuturor scopurilor poate să fie conceput (fie acestea scopuri ale fiinţelor raţionale, scopuri în sine şi scopuri proprii pe care şi le poate propune oricine) ca formând o uniune sistematică, adică un imperiu al scopurilor, posibil potrivit principiilor enunţate mai sus.[1]

Ne putem teme că stiletul lui Kant nu e suficient pentru a da „imperiului scopurilor“ acel caracter determinat care-i lipsea în esenţă. Respectarea legii morale şi hotărârea de a considera orice fiinţă raţională întotdeauna deopotrivă ca scop şi niciodată doar ca mijloc nu oferă principiul unei acţiuni comune capabile să dea viaţă umanităţii luate ca întreg.

Am schiţat deci succesiunea formelor – a câteva forme principale – ale asocierii umane, subliniind, de fiecare dată, că asocierea avută în vedere nu există decât ca instrument şi cadru ale unei acţiuni care-i e proprie. Am presupus că trecerea de la o formă la alta nu era întâmplătoare, ci motivată de defectele sau de lipsurile formei precedente. Mai precis, acţiunea asociativă fiind în acelaşi timp disociativă, forma care

---

1. Immanuel Kant, *Bazele metafizicii moravurilor*, trad. rom. de Isidor Colin, Editura Antet, Bucureşti, 1995, pp. 51–52 (*n.t.*).

urmează se străduieşte să depăşească această separaţie. În acest sens, am admis opinia comună potrivit căreia dezvoltarea umanităţii este inteligibilă ca progres al generalităţii sau al universalităţii, dar cu acest important adaos sau corectiv: universalitatea, oricare i-ar fi conţinutul sau forma, se bazează pe o *acţiune* universalizantă. Tocmai în acest punct, forma aparent universală, şi concepută să fie ca atare, este şi cea mai înşelătoare: aşa cum am spus, e greu de precizat în ce anume constă exact acţiunea care dă viaţă „imperiului scopurilor".

Dificultăţile ridicate de legea iudaică, de filozofia greacă şi de Biserica creştină sunt foarte reale, dar nu le putem rezolva sau depăşi aruncându-ne în universalismul unei umanităţi care ar fi pentru ea însăşi propria formă: Legea iudaică ce separă de „neamuri" poporul ales, filozofia greacă ce separă de restul oamenilor „naturile filozofice", Biserica creştină ce separă cetatea lui Dumnezeu şi cetatea pământească – fiecare dintre aceste trei mari determinări ale umanului are mai multă substanţă şi coerenţă decât ideea aparent mai clară a generalităţii sau a universalităţii umane.

Problema universalului este, într-un anume sens, problema cea mai pertinentă şi cea mai cuprinzătoare, dar ea nu-şi găseşte soluţia la sfârşitul istoriei. Dacă istoria ar avea un sfârşit imanent care să-i dea un sens, ea l-ar fi atins de mult timp. La drept vorbind, dacă istoria ar avea un sfârşit imanent, cum ar mai fi putut să înceapă vreodată? Nimic nu e mai puternic decât sfârşitul, iar istoria umană ar fi început cu sfârşitul. De altfel, asta s-a şi întâmplat. Acest sfârşit care nu încetează să redea începutul, care ne permite s-o luăm mereu de la capăt este natura, natura umană. Singurul principiu posibil – singura cauză posibilă – al mişcării istoriei omeneşti este omul însuşi, care se străduieşte să-şi orânduiască umanitatea cârmuindu-se pe sine însuşi.

3. Miza mijlocirii

La sfârşitul secţiunii precedente, am analizat cele patru mari „versiuni ale universalului“, care sunt legea iudaică, filozofia greacă, Biserica creştină şi umanitatea înţeleasă din perspectivă modernă. Or, dacă acestea sunt tot atâtea răspunsuri la problema universalului, am putea spune şi că sunt tot atâtea răspunsuri la problema lui Dumnezeu. În ambele cazuri, este vorba de a ajunge, ca să spunem aşa, la limita a ceea ce poate fi gândit. La gândirea cea mai „cuprinzătoare“ sau la gândirea cea mai „înaltă“. Intima solidaritate dintre cele două probleme sare în ochi în cazul legii iudaice şi al Bisericii creştine. Ea apare repede şi în cazul filozofiei greceşti, care, aşa cum vom vedea mai exact în cele ce urmează, este un efort de a ajunge la ideea corectă, la ideea „raţională“ a fiinţei supreme sau a divinului. Cât despre umanitatea înţeleasă din perspectivă modernă, ea a lăsat în spatele ei noţiunea iudaică, cea creştină şi greacă, sau filozofică, a divinului, pentru a îmbrăţişa – îndepărtând astfel ideea „cea mai înaltă“ – ideea pur şi simplu „cea mai cuprinzătoare“, care este deci ideea umanităţii înseşi. În noţiunea modernă de umanitate, divinul nu este doar prezentă prin absenţa ei: umanitatea astfel înţeleasă e cadrul unei religii al cărei obiect este şi ea: „religia umanităţii“.

Ţinând cont de parcursul urmat până aici, modul cel mai limpede de a intra în problema legăturii dintre universal şi divin, dintre umanitate şi divinitate, este de a analiza felul în care Augustin tratează abordarea filozofică, în special platoniciană, a problemei lui Dumnezeu.

Plato Christianus

Augustin manifestă un mare respect pentru „învăţatul Varro“ când acesta, ca filozof sau în felul filozofilor, se întreabă cu privire la adevărata natură a lucrurilor, îndeosebi a zeilor – chiar dacă îi reproşează timiditatea în faţa tradiţiei cetăţii (*consuetudo civitatis*). Acest respect şi această simpatie pentru filozofie se transformă în admiraţie, în entuziasm, în

cartea a VIII-a, când analizează filozofia lui Platon. Aceasta se apropie atât de mult de adevărul creştin, încât Augustin înclină să creadă că Platon, cu prilejul călătoriei sale în Egipt, a ajuns să afle – printr-un interpret – despre Sfintele Scripturi.[1] Filozofii platonicieni l-au căutat pe Dumnezeu în direcţia cea bună şi au ajuns la concluzia întemeiată că el a creat toate fiinţele şi că pe el nu l-a putut crea nimeni.[2] Tonul folosit de Augustin pentru a discuta despre filozofia platoniciană este foarte diferit de cel pe care-l adoptase pentru a vorbi despre religia păgână. El ne dă sentimentul că s-a trecut de la întuneric la lumină, sau că lumea este, în sfârşit, aşa cum trebuie să fie.

Ştim că există două mari fapte care, pentru Augustin, rup monotonia tenebrelor, dacă pot spune astfel, două rupturi decisive prin care omenirea intră în starea ei normală, devenind capabilă să primească adevărul creştin. Pe de o parte, poporul iudeu: „poporul evreu s-a reunit într-un fel de sfat obştesc care se ocupa de acest legământ“,[3] *mysterium* sau *sacramentum* fiind legământul dintre Dumnezeu şi oameni pentru viaţa cea veşnică; pe de altă parte, filozofia greacă, în orice caz filozofia platoniciană.

Or, în ciuda acestui progres decisiv în înţelegerea lui Dumnezeu cel adevărat, platonicienii au socotit că trebuie aduse jertfe unei mulţimi de zei.[4] Nu numai că un progres filozofic decisiv n-a condus la un progres religios corespunzător, dar religia platonicienilor frapează prin licenţiozitatea sa. Pentru Augustin, acum nu se pune deci problema să critice religia păgână în general, nici să celebreze meritele particulare ale filozofiei platoniciene, ci să analizeze acest fenomen ciudat care este religia păgână interpretată sau transformată de filozofia platoniciană, amestec care este, într-un fel, ultima stare – deopotrivă cea mai rafinată intelectual şi cea mai coruptă – a religiei păgâne, stare pe al cărei fundal se „detaşează“ religia creştină şi în contrast cu care ea îşi dezvăluie mai direct sensul.

Augustin îl felicită pe Platon pentru recomandarea sa de a-i alunga pe poeţi din cetate.[5] Pentru ambii, ceea ce spun poeţii despre zei e nedemn de zei. Punctul principal în care Augustin şi Platon se întâlnesc este că „toate divinităţile sunt bune“.[6]

1. *Civ. Dei*, VIII, 10 şi 11 (*cf.* şi trad. rom. cit., p. 493 – *n.t.*).
2. *Ibid.*, VIII, 6 (*cf.* şi trad. rom. cit., p. 485 – *n.t.*).
3. *Ibid.*, VII, 32 (*cf.* şi trad. rom. cit., p. 465 – *n.t.*).
4. *Ibid.*, VIII, 12 (*cf.* şi trad. rom. cit., p. 495 – *n.t.*).
5. *Ibid.*, VIII, 13 (*cf.* şi trad. rom. cit., p. 496 – *n.t.*); el o făcuse deja în II, 14. Vezi Platon, *Republica*, 398a (*cf.* şi trad. rom. cit., p. 172 – *n.t.*).
6. *Civ. Dei*, VIII, 13 (*cf.* şi trad. rom. cit., p. 497 – *n.t.*).

Să ne oprim o clipă asupra textului ca atare al lui Platon, la care Augustin n-a avut acces.

În cartea a II-a din *Republica*, în vreme ce stabilesc caracteristicile celei mai bune educații posibile pentru paznicii cetății și după ce au subliniat rolul muzicii și al gimnasticii, Socrate și tovarășii săi își îndreaptă atenția asupra poveștilor care le sunt spuse copiilor. Acestea provin sau derivă din poemele lui Hesiod, Homer și ale altor poeți. „Căci aceștia, alcătuind mituri mincinoase, le-au spus și le tot spun oamenilor."[1] Cea mai mare minciună este cea privitoare la ființele cele mai importante,[2] adică „la zei și la eroi". E vorba, așadar, mai cu seamă de a îndrepta ceea ce se spune despre zei, de a elabora canoane ale învățăturii despre zei (οἱ τύποι περὶ θεολογίας [*hoi týpoi perí theologías*]).[3] Ceea ce se spune despre zei, discursul despre zei, aceste expresii traduc aici *theologia*. Termenul aparține limbajului filozofiei, nu al religiei. *Theologia* nu este „teologia", știința divină sau învățătura savantă despre zei, este *modul de a vorbi despre zei* în cetate.

Cum să vorbești despre zei? După ce „canon"? Primul lucru care trebuie spus e că „zeul, prin firea sa, este bun".[4] Socrate continuă: „Așadar, nici zeul – am spus eu –, deoarece este bun, nu poate fi cauza tuturor, cum spun οἱ πολλοί [*hoi pollói*] «cei mulți», ci, în ceea ce-i privește pe oameni, el pricinuiește puține, și nicidecum multe lucruri. Căci pe la noi cele bune sunt cu mult mai rare decât relele. Or, pe nimeni altul, doar pe zeu trebuie să-l facem răspunzător pentru cele bune; iar pentru cele rele trebuie să căutăm nu știu care alte pricini, dar nu pe zeu."[5] Iar după ce Adeimantos a exclamat: „Votez laolaltă cu tine asemenea lege și ea îmi este pe plac!", Socrate declară: „Iată deci unul dintre canoanele și legile privitoare la zei pe care vor trebui să-l respecte cei ce grăiesc și cei ce compun – anume că zeul nu este cauza tuturor lucrurilor, ci numai a celor bune."[6]

Cât despre a doua lege, ea s-ar referi la faptul că zeii nu-și schimbă forma. Într-adevăr, un lucru este cu atât mai bun cu cât se schimbă mai puțin. Or, zeul și ceea ce are legătură cu el e tot ce poate fi mai bun, în toate privințele. Așadar, fiecare dintre zei rămâne mereu în forma care-i

1. Platon, *Republica*, 377d 5–6 (trad. rom. cit., p. 147 – *n.t.*).
2. *Ibid.*, 377e 6–7 (trad. rom. cit., p. 147 – *n.t.*).
3. *Ibid.*, 379a 5–6 (trad. rom. cit., p. 149 – *n.t.*).
4. *Ibid.*, 379b 1 (trad. rom. cit., p. 149 – *n.t.*).
5. *Ibid.*, 379c (trad. rom. cit., pp. 149–150 – *n.t.*).
6. *Ibid.*, 380c (trad. rom. cit., p. 151 – *n.t.*).

este proprie.[1] A doua lege şi al doilea canon e că „zeul este, aşadar, pe de-a-ntregul sincer şi adevărat, în faptă şi vorbă, şi nici el însuşi nu-şi schimbă înfăţişarea, nici pe alţii nu-i înşală, fie prin vedenii, fie trimiţând cuvinte sau semne, nici în timp de veghe, nici în vis".[2]

Dacă ar fi cunoscut chiar textul lui Platon, lui Augustin i s-ar fi confirmat neîndoielnic preţuirea pe care o avea faţă de meritele extraordinare ale acestuia. Dar o lectură atentă i-ar fi arătat că intenţia lui Platon aici nu e să propună dogmele adevăratei religii, nici să elaboreze principiile adevăratei filozofii. E vorba de educarea prin legi înţelepte şi principii judicioase a paznicilor cetăţii şi, poate, şi de începerea orientării celor care au o „natură filozofică" în direcţia *ideii* care nu se schimbă. E vorba, aşadar, de reformarea religiei cetăţii – în limbajul lui Varro, *theologia civilis* –, dând totodată indicaţii de orientare celor care sunt capabili să părăsească cetatea pentru a merge spre *mundus* – în limbajul lui Varro, celor care caută libertatea în *theologia naturalis*.

Oricum ar sta lucrurile, reforma platoniciană a produs efecte care au fost cu siguranţă foarte îndepărtate de scopurile şi intenţiile lui Platon. „Teologia reformată" a lui Platon îşi află sensul, aşa cum tocmai am subliniat, în cadrul şi pentru nevoile cetăţii virtuoase. Ce se întâmplă cu ea când împrejurările o desprind de acest cadru civic? Când raportul cu zeii nu mai este organizat de nevoile – structurale sau circumstanţiale – ale cetăţii închise, ci trebuie să fie formulat în spaţiul deschis al imperiului greco-roman? Ce se întâmplă cu divinul când cadrul său de exprimare se transformă şi se extinde până la dimensiunile „lumii"? O asemenea transformare modifică profund viaţa oamenilor; ea nu modifică mai puţin profund viaţa zeilor. Or, tocmai acesta e contextul în care critica lui Augustin îşi află ţinta şi sensul: religia păgână în raport cu care religia creştină îşi dezvăluie cel mai bine caracterul propriu nu este religia cetăţilor, în spontaneitatea sa originară, dacă pot spune astfel, ci este religia cetăţilor după ce au suferit două importante transformări, de altminteri legate una de cealaltă, transformarea intelectuală produsă

1. *Ibid.*, 381b 4–c 9 (trad. rom. cit., p. 152 – *n.t.*).

2. *Ibid.*, 382e 9–11 (trad. rom. cit., pp. 154–155 – *n.t.*). Mobilitatea este, dimpotrivă, dacă pot spune, semn rău. Sofocle caracterizase sfinxul drept ποικιλῳδός [*poikilodós*] – cu cânt viclean, nuanţat, schimbător (*Oedip rege*, v. 130). Schimbarea continuă, instabilitatea formei, sau absenţa formei, vor fi pentru Augustin semnul diavolului. El îi va aplica lui Satan ceea ce spune Vergilius despre Proteus: *formas se vertit in omnes* [„Se preschimbă în toate întruchipările"] (*Civ. Dei*, X, 10 [trad. rom. cit., p. 595 – *n.t.*], citând din *Georgice*, IV, 411).

de platonism și transformarea politică produsă de trecerea de la cetate la imperiu. Cele două transformări sunt legate, fiindcă e vorba despre două rupturi ale îngrădirii cetății, perspectiva sau orizontul filozofiei, ca și acela al imperiului, fiind întreaga umanitate sau „lumea“.[1]

Ce devine deci religia reformată de Platon când e desprinsă de cadrul său civic? Platonismul în acțiune aici este, evident, foarte simplificat, dar reține ceea ce se află în centrul reformei lui Platon: „Toate divinitățile sunt bune“ și „zeii nu au a face nemijlocit cu oamenii“.[2] Ce religie vor putea elabora și recomanda platonicienii pe această bază?

Problema de rezolvat poate fi formulată astfel: cum pot intra oamenii în relație cu zeii, buni, desigur, dar care nu se amestecă niciodată cu oamenii? Este o chestiune de *mijlocire*. Prin ce mijlocitor – sau prin ce mijlocitori – pot oamenii intra în relație cu zei concepuți astfel?

Paradoxul acestui platonism dezancorat politic, al acestui platonism „depolitizat“, este că, printr-o fatalitate al cărei caracter blamabil Augustin nu obosește să-l denunțe, subliniindu-i totodată strania necesitate logică sau chiar ontologică, singurii mijlocitori imaginabili în aceste condiții sunt *demonii*.

Din punct de vedere structural, platonicienii, sau „platonicienii“, se supun aceleiași necesități ca și Platon însuși, așa cum reiese din dialogul lui Socrate cu Diotima:

> Socrate: Și atunci ce ar fi să fie el, Eros? Muritor?
> Diotima: Nici pomeneală.
> Socrate: Atunci ce?
> Diotima: Întocmai ce am hotărât adineaori: ceva între muritor și ființă fără de moarte.
> Socrate: Și ce anume ar fi asta, Diotima?
> Diotima: Un mare daimon, Socrate. Pentru că tot ce este daimonic se află între zeu și muritor.

1. Plutarh îl va celebra pe Alexandru ca pe acela care realizează filozofia și-i extinde beneficiile la toate popoarele. Vezi *Despre norocul sau virtutea lui Alexandru*, 327 e–329 c.

2. *Civ. Dei*, VIII, 13 (trad. rom. cit., p. 497 – *n.t.*) și VIII, 18. Cea de a doua maximă nu este cu adevărat prezentă în pasajele din *Republica* pe care le-am analizat, chiar dacă, spunând că „pe la noi cele bune pentru noi sunt cu mult mai rare decât relele“ (trad. rom. cit., p. 149 – *n.t.*), Platon tinde să restrângă considerabil câmpul de activitate al zeului cel bun. Dar ea se află ca atare în *Banchetul* (203a 2 [trad. rom. de Petru Creția, în Platon, *Banchetul*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 125 – *n.t.*]), text la care s-ar părea că Augustin a avut acces prin intermediul lui Apuleius și pe care-l cităm în continuare.

> Socrate: Şi care ar fi puterea lui?
>
> Diotima: Aceea de a tălmăci şi de a împărtăşi zeilor cele omeneşti şi oamenilor cele ale zeilor: rugile şi jertfele aduse de unii, poruncile date de ceilalţi, precum şi răsplăţile jertfelor. Şi astfel, aflându-se între cele două lumi, Eros umple golul dintre ele şi le leagă într-un singur Tot, unindu-l pe sine cu sine. Prin mijlocirea lui se înfăptuieşte întregul meşteşug al prezicerii, cel al preoţilor care aduc jertfe de rugă sau de mulţumire, al celor care fac farmece, ghicituri, precum şi descântece şi vrăji de tot felul. Zeii nu au a face nemijlocit cu oamenii, ei nu se apropie şi nu stau de vorbă cu ei, nici în trezie, nici în somn, decât prin mijlocirea naturii daimonice.[1]

Dar „platonicienii" deviază, „concretizează" înţelegerea „demonului", aşa încât lui Augustin nu-i va fi greu să ajungă la concluzia că el e, de fapt, un „înger rău".

Astfel, reforma platoniciană, desprinzând ideea justă a adevăratului Dumnezeu, sau apropiindu-se de ea, a indus o religie care venerează demonii, cu toate practicile magice absurde ori sordide pe care le antrenează această veneraţie.

Augustin explorează destul de îndelung aceste consecinţe, analizând opera lui Apuleius.[2] Punctul cel mai interesant pentru noi este că o religie şocantă şi destul de absurdă derivă în fond, logic, din necesităţile mijlocirii concepute cel mai exact şi mai scrupulos. De vreme ce zeii trăiesc în măreaţa lor izolare, tocmai intermediarii dintre zei şi oameni, demonii, sunt cei care devin, în mod necesar, obiectul veneraţiei omeneşti. Or, cine sau ce sunt ei? Natura lor este evident determinată de caracterul lor intermediar. Ei reunesc deci atribute omeneşti şi atribute divine: „ca specie sunt vieţuitoare, ca suflet sunt supuşi patimilor, ca minte sunt dotaţi cu raţiune, ca trup sunt aerieni, ca timp sunt veşnici".[3] Punctul principal este că aceşti demoni împărtăşesc „pasiunile" umane. Deci religia lui Apuleius constă în cinstirea, în venerarea unor fiinţe cu care n-am vrea să semănăm. Ea este, în fond, contrariul unei religii, este, în orice caz, contrară virtuţii unei religii ce constă în imitarea a ceea ce venerăm sau cinstim în cel mai înalt grad: „ce motiv este, aşadar, dacă nu nerozia, ori eroarea vrednică de milă, ca să te umileşti, acordând cinstire unei fiinţe cu care nu doreşti să te asemeni în viaţă şi să respecţi

1. *Banchetul*, 202d–203a (trad. rom. cit., p. 125 – *n.t.*).

2. *Civ. Dei*, VIII, 16–22 (*cf.* trad. rom. cit., pp. 510–503 şi 512–513 – *n.t.*) şi IX, 6 şi 8 (*cf.* trad. rom. cit., pp. 542–543 şi 545–547 – *n.t.*).

3. *Ibid.*, VIII, 16 (*cf.* şi trad. rom. cit., p. 502 – *n.t.*).

cu sfințenie o credință religioasă pe care nu vrei s-o iei drept pildă, când esența credinței religioase e să imiți pe cel pe care-l cinstești?"[1]

Astfel, în timp ce-i îndepărtează pe zei de oameni și-și fac, așadar, despre zei o idee mai demnă despre adevărata lor natură, platonicienii cad totuși în mrejele unei religii perverse, venerarea demonilor, pentru că nu reușesc să rezolve în mod satisfăcător problema mijlocirii și se determine adevăratul mijlocitor. Augustin epuizează combinațiile mijlocirilor demonice, adică ale asocierilor sau amestecurilor posibile de atribute umane și divine. Demonii cei buni n-ar putea fi mijlocitori, fiindcă, fiind buni și veșnici, așadar fericiți, sunt mult mai aproape de zei decât de oameni. Mijlocitorul cel adevărat, plasat, ca să spunem așa, la egală distanță între oameni și zei, cel care prezintă amestecul egal al atributelor omenești și divine, e demonul cel rău, fiindcă e deopotrivă vrednic de milă – atribut uman – și veșnic – atribut divin.[2]

Desigur, ar mai exista o posibilitate. Ar mai exista un alt amestec egal, cel pe care l-ar prezenta un muritor fericit.[3] Oare un muritor poate fi fericit? Este una dintre marile întrebări pe care și le pun oamenii.[4] Unii, considerându-și condiția *humilius*, au negat că omul poate fi capabil de fericire (*beatitudo*) atâta vreme cât duce o viață muritoare. Alții, mânați de înfumurare, au îndrăznit să spună că muritorii, dacă ar poseda înțelepciune (*sapientiae compotes*), ar putea fi fericiți. Cuvintele folosite arată că Augustin nu face parte dintre aceia care avansează această ultimă părere. El o tratează totuși în rândurile următoare cu măsură, chiar respect. Îi subliniază coerența. Înțeleptul, filozoful, poate apărea ca mijlocitorul dintre muritorii nefericiți și nemuritorii fericiți.[5]

---

1. *Ibid.*, VIII, 17 (*cf.* și trad. rom. cit., p. 505 – *n.t.*).
2. *Ibid.*, IX, 13 (*cf.* și trad. rom. cit., pp. 552–555 – *n.t.*).
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, IX, 14 (*cf.* și trad. rom. cit., p. 555 – *n.t.*).
5. Puterea demonică a filozofului e pusă în scenă într-un mod deosebit de dramatic în portretul pe care Alcibiade i-l face lui Socrate (*Banchetul*, 215a–222b). Într-o manieră mai sobră, dar nu mai puțin explicită, Aristotel subliniază caracterul divin, sau divinizant, al activității filozofice: ea este cea mai *autarhică*. Cel drept, cel cumpătat, cel curajos au nevoie de ceilalți oameni pentru a-și exercita virtuțile. Nu și înțeleptul (σοφός [*sophós*]), care, dacă se poate eventual asocia în chip avantajos cu colaboratorii săi, e totuși αὐταρκέστατος [*autarkéstatos*]. Fericirea, pe de altă parte, e asociată de obicei cu răgazul. Or, activitățile politice și militare, deși „dețin primul rang prin frumusețe și grandoare (κάλλει καὶ μεγέθει [*kállei kai megéthei*])", sunt totuși foarte străine de răgaz și vizează un scop diferit de ele însele. Activitatea

Totuşi, e cu mult mai credibil şi probabil[1] că toţi oamenii, în măsura în care sunt muritori, sunt în mod necesar şi nefericiţi. Aşadar, mijlocirea dintre oameni şi zei nu poate fi asigurată nici de demonii cei buni, nici de cei răi, nici de înţelepţi. Oricum am concepe-o, oricum am asocia în ea atribute omeneşti şi atribute divine, o fiinţă de mijloc nu poate fi un mijlocitor adevărat. Dacă mijlocirea nu poate fi asigurată de o fiinţă de mijloc, atunci unde s-o căutăm? Ea trebuie căutată într-o fiinţă care, în loc să fie de mijloc, să fie, în acelaşi timp, o extremă şi cealaltă: trebuie căutat un mijlocitor care să fie nu doar om, ci, chiar, Dumnezeu.[2] Omul-Dumnezeu e, aşadar, mijlocitorul pe care-l căutăm.

Augustin adaugă precizările următoare: „Cu toate acestea, nu ca Verb este El mijlocitor, căci Verbul, nemuritor în cel mai înalt grad şi fericit în cel mai înalt grad, e departe de muritorii cei nefericiţi. El e mijlocitor ca om.“ Nu trebuie să căutăm alţi mijlocitori ca să urcăm din treaptă în treaptă până la divinitate, pentru că „preafericitul şi făcătorul de fericire Dumnezeu“, „ne-a oferit un drum mai scurt pentru a ne împărtăşi din dumnezeirea sa“. Şi tocmai sub forma unui sclav (*in forma servi*) îşi efectuează el mijlocirea.[3]

Cât despre credibilitatea unirii celor două naturi în persoana lui Cristos, Augustin o apără, subliniind că unirea sufletului şi trupului, care alcătuieşte făptura umană, este şi mai de necrezut.[4]

---

intelectului, în schimb, nu vizează alt scop în afară de ea însăşi şi implică o plăcere proprie care sporeşte activitatea. Concluzia lui Aristotel, pe care am citat-o deja: „Dacă deci, în comparaţie cu omul, intelectul este ceva divin, atunci şi viaţa dusă în conformitate cu intelectul va fi, în comparaţie cu viaţa umană, divină. Dar nu trebuie să-i urmăm pe cei ce îndeamnă omul, pentru că este om, să-şi mărginească gândirea la lucruri omeneşti şi, pentru că este muritor, la lucruri trecătoare. Omul trebuie, dimpotrivă, în măsura în care-i este cu putinţă, să se imortalizeze pe sine (ἀθανατίζειν [*athanatízein*])“ (*Etica nicomahică*, 1177a–b, trad. rom. cit., p. 255 – *n.t.*).

1. *Civ. Dei*, IX, 15 (*cf.* şi trad. rom. cit., p. 556 – *n.t.*).

2. *Ibid.*

3. *Ibid.* (*cf.* şi trad. rom. cit., p. 558 – *n.t.*). Tocmai această mijlocire „de sclav“ sau „umilitoare“ le displace grecilor – inclusiv, sau mai ales, filozofilor platonicieni – s-o admită. Augustin i se adresează astfel lui Porfir: „Îl dispreţuieşti [pe Cristos] pentru că trupul lui s-a născut dintr-o femeie şi pentru oprobriul îndurat prin răstignire...“ (*ibid.*, X, 28 [trad. rom. cit., p. 630 – *n.t.*]).

4. „Trupul e strâns unit cu sufletul, ca să alcătuiască omul întreg şi deplin, o ştim prin mărturia firii noastre. De n-ar fi un lucru dintre cele mai obişnuite, ar fi neîndoielnic destul de greu de crezut; căci e mai uşor să capete crezare unirea însăşi dintre omenesc şi divin, dintre schimbător şi neschimbător, şi oricum dintre un duh

Întrupare și mijlocire

Astfel, în păgânismul care și-a pierdut caracterul centrat pe *polis*, sau păgânismul imperial, mijlocirea este „demonică", „demonul" putând fi înțeles ca dinamismul „erotic" al sufletului omenesc pus în evidență de Platon, sau, din ce în ce mai mult, ca o substanță spirituală distinctă. În creştinism, mijlocirea este cea a lui Cristos om şi Dumnezeu, iar Biserica este mijlocitoare ca „trup al lui Cristos". În civilizația modernă, cea a drepturilor omului, a drepturilor numite subiective, se pare că nu mai există mijlocire. De vreme ce mijlocitorul este intermediar între oameni şi zei sau divin, iar divinul, sau raportul cu divinul, nu mai este recunoscut public de regimurile noastre – este un lucru privat, *Privatsache* –, nu ştim unde să căutăm printre noi mijlocitorul sau mijlocirea. Dar dacă acest lucru este adevărat, atunci un element esențial al lumii omeneşti, în orice caz un element care era esențial în timpul precedentelor două valuri ale istoriei noastre – cel păgân şi cel creştin –, a dispărut pentru noi. Este, sau ar fi, un fenomen ciudat, asupra căruia merită să reflectăm.

Cum să abordăm această chestiune a destinului mijlocirii în istoria europeană? Momentul decisiv, cel care ne dă cel mai mult de gândit, e desigur cel al Reformei. Mijlocirea Bisericii ca instituție separată şi vizibilă e respinsă de Reformă. În loc să fie mântuită prin participarea la sacramentele Bisericii, în loc să fie mântuită luând parte la treburile Bisericii, creştinul instruit de Luther este mântuit de credința în Cuvântul lui Dumnezeu, doar prin credință (*sola fide*), care e produsă în suflet numai prin har (*sola gratia*).

> Cristos n-a venit ca să împlinească vreo altă misiune, ci doar pentru a propovădui Cuvântul lui Dumnezeu. La fel, toți apostolii, episcopii, preoții, într-un cuvânt întregul cler [*der ganze geistliche Stand*] n-a fost chemat şi pus în funcție decât în slujba Cuvântului, chiar dacă acum, din păcate, este altfel.[1]

Vechiul Testament, spune Luther, este plin de poruncile sau legile lui Dumnezeu, care ne îndrumă spre tot felul de fapte bune, şi totuşi ele nu se întâmplă, fiindcă aceste legi sau porunci „nu-ți dau şi forța pentru aceasta". Ele sunt instituite dintr-un singur motiv: pentru ca omul să

şi alt duh [...] decât unirea dintre corp şi ceva necorporal" (*ibid.*, X, 29 [*cf.* şi trad. rom. cit., p. 632–633 – *n.t.*]).

1. Martin Luther, *Von der Freyheith eines Christenmenschen* (*De libertate christiana*), § 5 (1520) (*cf.* şi trad. rom. [cu unele modificări ale editorului] de Petru Forna, *Despre libertatea creştinului*, în *Scrieri*, vol. I, Editura Logos, Cluj-Napoca, 2003, p. 156 – *n.t.*).

vadă în ele propria-i neputință de a face binele și „să învețe să se îndoiască de sine“, căutând ajutor în altă parte. Odată ce omul este „umilit, zdrobit în propriii ochi“, „negăsind nimic care să-l pună la adăpost“, el poate auzi celălalt Cuvânt, pe cel din Noul Testament, garanția și făgăduința dumnezeiască de a acorda îndurarea, dreptatea, pacea și libertatea celui care crede în Cristos. Așadar, făgăduințele lui Dumnezeu dau ceea ce cer poruncile și înfăptuiesc ceea ce impun ele, astfel încât totul, poruncă și împlinire deopotrivă, să-i revină doar lui Dumnezeu.[1]

Biserica, în calitatea ei de comunitate spirituală separată, era mijlocitoare în virtutea înseși separării ei. Odată abolită separarea mijlocitoare a Bisericii, doar propovăduirea Cuvântului îi mai pune pe oamenii păcătoși în contact cu harul lui Cristos-mijlocitor:

> Dar despre El trebuie și e obligatoriu să se predice în așa fel încât mie și ție să ne crească și să ne rămâie de acolo credința, credință care crește și rămâne dacă mi se spune de ce a venit Cristos, cum să te folosești și să te bucuri de El, ce mi-a adus și ce mi-a dat; or aceasta se întâmplă dacă pricepi bine ce este libertatea creștină, pe care noi o avem de la El, precum și cum se face că suntem regi și preoți cu toții, stăpâni peste toate lucrurile [*aller Dinge mächtig*], și ce să facem ca să fim plăcuți și ascultați în fața ochilor lui Dumnezeu, după cum am arătat mai înainte. Căci atunci când o inimă aude de Cristos, ea trebuie să se bucure din adâncuri, să simtă mângâiere și să se îndulcească față de Cristos, dorind să-L îndrăgească iarăși și iarăși. La una ca asta nu poți ajunge nicicând cu legi sau lucrări, căci cine ar vrea să-i pricinuiască unei asemenea inimi pagube sau s-o sperie? Căci dacă asupra unei asemenea inimi ar cădea păcatul și moartea, ea ar crede că este evlavia lui Cristos, iar păcatul nu poate fi al ei, ci al lui Cristos, așa că păcatul trebuie să dispară [în fața dreptății] lui Cristos în credință.[2]

Astfel, pentru Luther, mijlocirea cristică, fără instrumentul sau adaosul mijlocirii ecleziale, se împlinește prin întâlnirea dezinteresată dintre dreptatea lui Cristos și nedreptatea păcătosului, întâlnire în care cei doi termeni fac schimb al caracteristicilor – dreptate contra păcat –, continuând să rămână ceea ce sunt: unul drept, celălalt păcătos. În rânduiala catolică, erai mai mult sau mai puțin un bun cetățean al cetății lui Dumnezeu, adică erai cu atât mai drept, cu cât erai mai puțin păcătos, iar harul transforma *realmente* natura; în rânduiala lutherană, creștinul este întotdeauna *în același timp* drept și păcătos (*simul iustus et peccator*).[3] În

1. *Ibid.*, §§ 8 și 9 (trad. rom. cit., pp. 158–159 – *n.t.*).
2. *Ibid.*, § 18 (trad. rom. cit., pp. 165–166 – *n.t.*).
3. La Luther, harul rămâne exterior sau extrinsec păcătosului, căruia îi ia vina. Harul lui Cristos este o mantie pe care o folosim ca „să ne acoperim toate rușinile“

măsura în care harul rămâne astfel extrinsec, s-ar putea spune că el se arată incapabil să transforme efectiv natura şi că deci mijlocirea lui Cristos întâlneşte o limită. Poate că acesta e motivul că anumite expresii ale lui Luther fac din credinciosul însuşi, ca să spunem aşa, un al doilea Cristos: „Un credincios este, o dată pentru totdeauna, înălțat deasupra tuturor lucrurilor şi totuşi supus tuturor lucrurilor, el este astfel ca o ființă dublă şi posedă, asemenea lui Cristos, două naturi reunite în el."[1]

Trebuia intrat puțin în doctrina lui Luther pentru a avea o şansă de a evalua semnificația Reformei în ceea ce am numit destinul mijlocirii în istoria europeană. Vedem, în general, în criza Reformei nu doar, bineînțeles, momentul de ruptură a *unității* catolice, ci şi momentul de ruptură a marii *mijlociri* catolice – mijlocire între rațiune şi credință, între natură şi har, între lumea aceasta şi cea de dincolo şi, de asemenea, între păgânism şi creştinism. Ruptură a mijlocirii catolice, care a contribuit decisiv la apariția unei figuri inedite, sortite unui mare viitor, a

---

Diferența dintre lutherana *iustificatio* [„actul dumnezeiesc prin care un suflet trece din starea de păcat în starea de grație" – *n.ed.*], act care include certitudinea mântuirii personale a credinciosului, pe de o parte, şi sanctificarea catolică, ce presupune transformarea reală a credinciosului, pe de altă parte, este formulată într-o manieră deosebit de clară de Bossuet: „*Justificatio*, readucerea în starea de nevinovăție, este harul care, iertându-ne păcatele, ne face totodată plăcuți lui Dumnezeu. Se crezuse până atunci că ceea ce producea acest efect trebuia cu adevărat să vină de la Dumnezeu, dar, de fapt, trebuia să fie în noi; şi că, pentru a fi readus în starea de nevinovăție, adică din păcătos să fii făcut om drept, trebuia să ai în tine dreptatea; aşa cum, pentru a fi învățat şi virtuos, trebuie să ai în tine ştiința şi virtutea. Dar Luther nu urmărise o idee atât de simplă. El voia ca actul care ne readuce, prin har, la starea de nevinovăție şi care ne face plăcuți în ochii lui Dumnezeu să nu fie în noi; ci să fim readuşi în starea de nevinovăție pentru că Dumnezeu ne imputa dreptatea lui Isus Cristos, ca şi cum ar fi fost a noastră şi pentru că, într-adevăr, ne-o puteam însuşi prin credință. Dar secretul acestei credințe readucătoare la starea de nevinovăție mai avea ceva cu totul special: faptul că ea nu consta în a crede în general în Mântuitor, în tainele şi făgăduințele lui, ci în a crede, cu toată tăria, fiecare în inima lui, că toate păcatele ne sunt iertate. Suntem readuşi în starea de nevinovăție, spunea mereu Luther, de îndată ce credem, fără să ne îndoim vreo clipă că aşa este; iar certitudinea pe care o cerea el nu era doar certitudinea morală care, întemeiată pe motive raționale, exclude neliniştea şi tulburarea; ci o certitudine absolută, o certitudine infailibilă, în care păcătosul trebuia să creadă că este iertat, cu aceeaşi credință cu care crede că Isus Cristos a venit pe lume" (*Histoire des variations des Églises protestantes*, în *Œuvres de Bossuet*, vol. IV, Firmin Didot, Paris, 1852, p. 9).

1. Citat de Pierre Mesnard, *L'Essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*, Vrin, Paris, 1969, p. 186.

celui care nu va fi nici păgân, nici creştin şi care va fi desemnat sub numele de individ. Teza este de altfel adoptată atât de cei care judecă sever noua figură a umanităţii, ca Auguste Comte, cât şi de cei – mult mai numeroşi – care consideră această dezvoltare drept un progres sau drept progresul însuşi. Printre toţi autorii pe care i-am putea cita, Marcel Gauchet este cu siguranţă pentru noi unul dintre cei mai interesanţi, tocmai prin modul în care tratează această problemă a mijlocirii.

Voi porni de la o frază din *Dezvrăjirea lumii*: „Când apare, odată cu Reforma, un început de conştiinţă adecvată a alterităţii divine şi a consecinţelor sale, sectoare întregi ale practicii sociale sunt informate şi modelate de dinamica apropierii terestre pe care o cere zeul transcendent."[1] Această frază conţine implicit teza centrală a cărţii despre rolul creştinismului în apariţia, instalarea şi legitimarea unei ordini umane autonome. Ceea ce ne interesează în mod special aici sunt primele cuvinte ale frazei, cu implicaţiile lor.

Pentru Marcel Gauchet, protestantismul este la urma urmei adevărul creştinismului, fiindcă se apropie de acea conştiinţă adecvată a alterităţii divine care va produce sau va permite emanciparea şi legitimarea unei ordini umane autonome. Am putea spune că, din perspectiva lui M. Gauchet, Reforma a înfăptuit un demers comparabil cu acela al lui Socrate în cartea a II-a a *Republicii*, pe care l-am comentat: în ambele cazuri, e vorba de aducerea la lumină a unei idei mai exacte şi mai demne despre zeu. Şi, în ambele cazuri, a-ţi face o idee mai corectă despre divin înseamnă a te îndepărta de oameni. Pentru Platon, zeul se amestecă puţin sau deloc cu oamenii. Pentru Luther, harul, salvator totuşi, rămâne exterior păcătosului. Oricum am privi-o, perspectiva lui Gauchet îşi extrage legitimitatea şi claritatea resortului său interior din problema platoniciană, sau pur şi simplu filozofică: *quid sit deus*.

Am văzut, mergând de la Platon la Augustin şi trecând prin „platonicieni", că o idee mai adecvată a divinului făcea mai urgentă problema mijlocirii. Cu cât se înainta în admiterea alterităţii divine, cu atât problema mijlocirii ieşea mai pregnant în prim-plan. În cazul religiei cetăţii, tocmai, ca să zicem aşa, nevoile cetăţii constituie mijlocirea: este vorba de a câştiga bunăvoinţa zeilor prin sacrificii şi alte ritualuri. Întrebarea „ce sunt zeii cu adevărat" – şi, în primul rând, „dacă sunt" – nu are, dacă pot să spun astfel, unde să se desfăşoare. Grecii nu-şi socotesc

1. Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde*, Gallimard, Paris, 1985, p. 122 (*Dezvrăjirea lumii*, trad. rom. de Vasile Tonoiu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1995, p. 136 – *n.t.*).

miturile nici adevărate, nici neadevărate. Din clipa în care cetatea și-a pierdut forța de a raporta la sine mișcarea spre divin, aceasta – mișcarea spre divin – se înstrăinează de cetate, iese din ea. Această mișcare e atrasă de o idee mai adecvată a divinului, rezultând deopotrivă din elaborarea filozofică a lui Platon și din extinderea imperială a cadrului vieții comune. Acela e momentul în care păgânismul întâlnește urgenta necesitate și imposibilitatea absolută de a concepe o mijlocire adecvată. Am văzut: nu descoperind un mijlocitor nou propune creștinismul, potrivit lui Augustin, mijlocirea adecvată, ci făcându-l cunoscut pe acela care reunește cei doi poli – pe omul-Dumnezeu, așadar.

Frapantă în demersul lui M. Gauchet este devalorizarea mijlocirii care, departe de a fi complementară cercetării unei conștiințe tot mai adecvate a divinului, este în ochii săi un obstacol pentru aceasta: nu putem ajunge la o conștiință adecvată a alterității divinului decât renunțând la orice mijlocire. Teza se poate susține întru totul, e teza însăși a filozofiei. Pentru filozofie, Dumnezeu este într-o atât de mare măsură desăvârșit, încât nici că i-ar putea păsa de oameni, iar aceștia nu se pot apropia de el decât prin activitatea „divină“ a gândirii. Dar nici o religie nu poate răspunde unei asemenea idei despre divin, dacă nu ținem să vorbim despre o „religie a filozofului“. Omul religios așteaptă ceva de la Dumnezeu, fie că e vorba de vindecarea unei boli sau de viața cea veșnică, în vreme ce filozoful nu așteaptă nimic și nici nu se teme de el. Pentru el, tocmai activitatea filozofică însăși este mijlocitoare. Filozoful însuși poate fi socotit mijlocitor: el îndreaptă spiritele oamenilor în direcția bună.

Spre deosebire de filozofie, religia caută în mod necesar mijlocirea cea mai eficientă cu putință între credincios și zeul său, fie el conceput sumar sau mai explicit. Religia caută să se apropie cât mai mult posibil de zeu, până ajunge să fie una cu acesta. Mi se pare, așadar, că Marcel Gauchet oferă o interpretare foarte contestabilă dogmei întrupării. M. Gauchet privește întruparea – adică mijlocirea aflată în inima creștinismului, sau mai degrabă care e creștinismul însuși – nu ca pe o mijlocire, ci, dimpotrivă, ca pe atestarea separării definitive dintre uman și divin:

> ...dogma *Întrupării*, adică atestarea vie, în inima credinței, a distanței irecuperabile dintre cele două ordini de realitate și a deplinei consistențe a fiecăreia. Dumnezeu luând formă omenească este Dumnezeu care se dezvăluie a fi cu totul altul, atât de diferit, de îndepărtat, încât, fără ajutorul revelației, nu ar fi fost recunoscut de către oameni [...]. Datorită unirii mistice în Cristos, umanul și divinul se disjung și se diferențiază definitiv, așa cum se destramă în prin-

cipiul ei intricația ierarhică a vieții pământești și a împărăției cerești [...]. Există, de acum înainte, în centrul sistemului credinței, misterul inepuizabil care întreține separația și alteritatea condensate în figura Mântuitorului.[1]

Aş vrea să comentez pe scurt acest text impresionant.

Dacă orice apropiere a două elemente este egală cu distanța anterioară dintre ele, dacă deci putem spune că intimitatea unirii înfăptuite de întrupare răspunde infinitei distanțe pe care creștinismul, și deja iudaismul, o recunoaște între creator și creatura sa, rămâne la fel de adevărat că scopul întrupării este de a suprima distanța, nu de a o adânci, de a produce unitatea sau unirea, nu separarea. Dumnezeul creștinilor și Dumnezeul evreilor sunt unul și același Dumnezeu, caracterizat prin aceeași „alteritate", cea care se recunoaște de la primul verset din Facerea. Rațiunea de a fi a întrupării, potrivit perspectivei creștine, este că e capabilă să împlinească ceea ce legea iudaică este incapabilă, și anume să unească realmente creatura de creatorul ei. După cum spune Augustin, legea nu dă ceea ce poruncește, dar harul dă ceea ce poruncește. Un semn, demn de a fi scos în evidență, că ceea ce creștinismul aduce mai specific este unirea, și nu separarea, proximitatea divinului, și nu infinita sa alteritate, este că întruparea a fost hulă pentru evrei și nebunie pentru greci.

Hulă:

Te jur, pe Dumnezeul cel Viu, să ne spui dacă ești Cristosul, Fiul lui Dumnezeu.
„Da", i-a răspuns Isus, „sunt!" [...] Atunci marele preot și-a rupt hainele și a zis: „A hulit! Ce nevoie mai avem de martori? Iată că acum ați auzit hula Lui."[2]

Nebunie:

Iudeii, într-adevăr, cer minuni, și grecii caută înțelepciune; dar noi propovăduim pe Cristos cel răstignit, care pentru iudei este o pricină de poticnire, și pentru Neamuri, o nebunie; dar pentru cei chemați, fie iudei, fie greci, este puterea și înțelepciunea lui Dumnezeu.[3]

Hulă este să te declari Fiul lui Dumnezeu. Răstignirea e piatră de poticnire, fiindcă iudeii nu pot crede într-un Mesia astfel umilit. Acuzația de hulă și sentimentul dat de piatra de poticnire sunt răspunsurile la insuportabila *proximitate* a divinului. Grecii, în ce-i privește, nu pot concepe că un Dumnezeu își abandonează condiția divină pentru a o împărtăși pe aceea a oamenilor. Așa cum subliniază Augustin adresându-i-se lui Porfir – am citat deja pasajul –, filozofii îl disprețuiesc pe Cristos,

1. M. Gauchet, *op. cit.*, p. 97 (trad. rom. cit., p. 113 – *n.t.*).
2. Matei 26, 63–65.
3. I Corinteni 1, 22–24.

pentru că „trupul lui s-a născut dintr-o femeie şi pentru oprobriul îndurat prin răstignire...".[1]

Noţiunea de alteritate nu vine cu soluţia problemei pe care o indică. Căutarea unei idei mai juste sau mai demne despre divin antrenează, se ştie, în mod necesar pentru filozof, ca şi pentru omul religios, îndepărtarea de acesta, sporirea „alterităţii" sale, dacă vrem, apărând curând alternativa radicală: fie divinul se separă decisiv de oameni şi se instalează în condiţia sa divină pentru a se bucura de ea fără să-i pese de oameni, aşa cum fac zeii lui Epicur şi deja zeul lui Aristotel; fie divinul, separat prin măreţia sa, se întoarce totuşi spre oameni şi trece peste prăpastia care-i separă de el pentru a-şi înfăptui planul „filantropic", şi atunci ne aflăm în faţa întrupării creştine. Specificul creştinismului nu e de a propune un Dumnezeu ferit de orice contaminare umană – aşa cum făcuse filozofia greacă –, ci de a anunţa că acest Dumnezeu le e atât de prieten oamenilor, încât îşi asumă condiţia lor.

E cu neputinţă să se prezinte „conştiinţa adecvată a alterităţii divine" ca o dezvoltare tardivă, fiindcă ea se află, din prima clipă, în inima dramei actului de credinţă creştin: credinciosul trebuie să creadă lucrul de necrezut că fiinţa infinită s-a coborât şi s-a circumscris, până la a-şi asuma „forma unui slujitor". Teologia afirmă încă de la început, odată cu filantropia divină, perfecta suficienţă de sine a Dumnezeului creator, pe care nimic nu-l obliga să creeze, şi nici să se întrupeze. *Cur deus homo?* „De ce Dumnezeu [a devenit] om?" Ce este omul, Doamne, pentru ca tu să te îngrijeşti de el? Prima ramificaţie a alternativei rămâne prezentă în mintea şi chiar în inima celui care a ales-o pe a doua: ceea ce-i hrăneşte recunoştinţa pioasă este tocmai că fiinţa care nu are nici o nevoie de el se întoarce spre el. Cele două ramificaţii ale alternativei se articulează atunci ca două momente ale raportului cu divinul: conştiinţă a măreţiei sale, recunoştinţă pentru bunăvoinţa sa.

Mi se pare că insistenţa Reformei asupra predestinării, departe de a marca o conştiinţă mai exactă sau mai vie a alterităţii divine, rezultă din confuzia a două momente: indiferenţa Dumnezeului care nu le datorează nimic oamenilor pătrunde oarecum bunăvoinţa Celui care a făcut un legământ cu ei. Iar oamenii se străduiesc să creadă într-un Dumnezeu care nu-i iubeşte.[2]

---

1. Vezi *supra*, p. 335, nota 3.

2. Vezi articolele Confesiunii de Credinţă de la Westminster (1647), citate de Max Weber în *Etica protestantă şi spiritul capitalismului* (trad. rom. de Ihor Lemnij, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993 – *n.t.*).

Remarcile precedente sunt suficiente, cred, pentru a sugera că noțiunea de alteritate e mult prea abstractă pentru a descrie în mod adecvat fenomenul pe care încercăm să-l înțelegem. Este o noțiune științifică elaborată foarte târziu. Or, experiența religioasă a produs de mult timp o noțiune specială, care cuprinde sau înglobează ceea ce vrea să desemneze noțiunea de alteritate, iar aceasta e noțiunea de sfințenie divină. Dumnezeu este Cel Sfânt. Aceasta înseamnă: Dumnezeu este cel „cu totul altfel", în aceeași măsură în care-l trimite pe om la condiția sa de păcătos. Or, nu numai că noțiunea de sfințenie a lui Dumnezeu nu așteaptă Reforma pentru a apărea, ea se degajă înaintea creștinismului însuși, de vreme ce se află în centrul iudaismului. Psalmii, rugăciune comună evreilor și creștinilor, vorbesc despre proximitatea tulburătoare a Sfântului și a păcătosului, a Imensului și a infimului. Nu știu unde am putea afla o expresie mai frapantă sau mai vie a alterității divine și a proximității divine.

Astfel, dacă situația religiei obligă legarea la un loc a sfințeniei și a proximității lui Dumnezeu, căutarea dreptei mijlociri nu pare contrară recunoașterii alterității divine. Nu e deci o insultă la adresa alterității divine, așa cum pare să spună Marcel Gauchet într-un pasaj remarcabil prin violența sa reținută. Vorbind despre efortul Bisericii de a se instala ca mijlocitoare între Dumnezeu și oameni, el scrie:

> Orice pretenție de a se interpune între alteritatea ultimă și interioritatea extremă devine impostură exorbitantă, orice punte comunitară aruncată spre abisul cerului apare ca ignorare idolatră a transcendenței, așa cum este ea adeverită de însuși faptul revelației. A dori o legătură instituțională de comunicare cu invizibilul, grație căreia turma credincioșilor, condusă de păstori inspirați, s-ar scălda continuu în interpretarea dreaptă a Legii unice, înseamnă incontestabil a ignora transcendența divinului. Medierea ecleziastică este astfel în întregime construită pe ceea ce justifică punerea la îndoială a posibilității unei medieri.[1]

Nu este vorba de a se interpune, ci de a lega cele două direcții ale ființei, dintre care una deschide sufletul spre Imens, iar cealaltă îl îndreaptă spre propria-i fragilitate. Este vorba, pur și simplu, de a ajunge la relația îndreptățită dintre oameni și divinitate. Această relație îndreptățită necesită o dispoziție interioară, dar și, poate, o instituție exterioară. Din ce cauză o anumită organizare a oamenilor între ei – o anumită adunare a credincioșilor, sau un anumit „popor", în cazul poporului evreu – n-ar fi cel mai bun mijloc de a organiza relația dintre oameni și Dumnezeu? Dacă oamenii produc și primesc bunurile omenești în cadrul și prin

1. *Dezvrăjirea lumii*, trad. rom. cit., pp. 201–202 (*n.t.*).

intermediul unei cetăţi, de ce n-ar primi ei acest bun care este Dumnezeu – şi de ce n-ar lua chiar parte la lucrarea acestuia – într-o cetate specială şi distinctă, popor al lui Dumnezeu, cetate a lui Dumnezeu sau Biserică? Oricât de nesatisfăcătoare sau dezamăgitoare ar fi instituţia mijlocitoare – Iahve nu încetează să-şi mustre, ba chiar să-şi pedepsească poporul –, ea este „puntea peste abis" fără de care Imensul şi infimul s-ar sustrage la infinit unul celuilalt.

Nu sunt deci convins de teza potrivit căreia resortul dezvoltării creştine şi occidentale constă într-un „progres al conştiinţei" alterităţii divine, care culminează în protestantism înainte de a-şi realiza toate potenţialităţile în lumea autonomiei care este de-acum înainte a noastră. Cele două expresii dintre cele mai subtile – şi incompatibile între ele – ale conştiinţei alterităţii divine se află în filozofia lui Platon şi a discipolilor săi, pe de o parte, şi în Psalmi, pe de altă parte. Ceea ce a adus creştinismul e mijlocirea, nu distanţa. E imposibil să extragem „marea transformare" modernă dintr-o dezvoltare interioară religiei creştine, când progresul conştiinţei pe care l-am invocat este anterior creştinismului însuşi. Trebuie căutat în altă direcţie.

Naţiunea mijlocitoare

Există un punct asupra căruia toată lumea este de acord. Luther vrea să pună capăt mijlocirii Bisericii, sau Bisericii văzute drept comunitate mijlocitoare. Acesta este locul unde trebuie să revenim mereu, de aici trebuie mereu să pornim.

Ce se întâmplă când întregul cler (*der ganze geistliche Stand*) este îndepărtat, când el îşi pierde funcţia mijlocitoare? Funcţia spirituală e însuşită de fiecare creştin – aşa-numitul „sacerdoţiu universal". De acum înainte, toţi creştinii împart demnitatea sacerdotală, nu există între ei altă diferenţă decât aceea care provine din *Beruf*. Noţiunea de *Beruf*, care e produsă în viaţa profană, dacă pot spune astfel, prin traducerea luterană a Bibliei,[1] reuneşte şi, într-un fel, unifică sensul religios al chemării divine – vocaţia – şi sensul profan al misiunii, funcţia sau profesia. Pe firul dezvoltării grupurilor sociale care au adoptat Reforma, în special cele calviniste, această noţiune va înzestra profesiile profane cu o calitate religioasă. Tocmai această noţiune oferă baza cea mai largă tezei lui Max Weber despre rolul calvinismului în formarea spiritului capitalismului.

1. Vezi Max Weber, *op. cit.*, pp. 83 şi urm.

Aspectele studiate de Max Weber nu privesc reforma luterană propriu-zisă. În Germania lui Luther, noțiunile combinate de sacerdoțiu universal şi de *Beruf* au avut drept efect creşterea dramatică a legitimității puterii laice. Pierre Mesnard a rezumat printr-un fel de silogism mecanismul irezistibil care se pune atunci în mişcare:

1) autoritatea civilă ia parte în mod obişnuit la sacerdoțiul universal;

2) autoritatea civilă e suverană asupra ansamblului creştinătății sau asupra adunării creştinilor;

3) autoritatea civilă ia parte în mod preponderent la sacerdoțiul universal.[1]

Adunarea creştinilor nu se eliberează de povara clerului decât pentru a cădea în mâna principilor luterani. Ceea ce începe odată cu Luther este înlocuirea Bisericii creştine de către națiunea germană, de către națiunea creştină germană.

Mecanismul reformat nu se poate menține decât prin mijlocirea națiunii. Abolirea mijlocirii ecleziale nu pune capăt jocului mijlocirii. Desigur, traducerea Bibliei în germană permite instaurarea libertății subiective, cum va explica Hegel, dar aceasta nu survine şi nu poate subzista decât într-o comunitate politică de acum înainte *nemijlocit* creştină.[2] Tocmai această națiune e mijlocitoarea dintre libertatea subiectivă a creştinului şi harul suveran al lui Dumnezeu. Iată că acest Dumnezeu pe care Biserica părea de acum prea impură sau prea incompetentă ca să-l transmită e adus de națiune în mâinile ei încă inocente. Subiectivizarea creştinismului a fost inseparabilă de integrarea sa națională. Am putea spune: absorbind Biserica, națiunea şi-a însuşit funcția sa mijlocitoare – este nevoie ca mijlocirea să aibă loc.

Oricât de sumare ar fi, aceste remarci ne obligă să revenim asupra istoriei teologico-politice a Europei, aşa cum este ea în mod curent

1. Vezi Pierre Mesnard, *op. cit.*, p. 196.

2. Activitățile vieții profane capătă de acum un sens şi o valoare imediat religioase. Iată articolul 26 al Confesiunii de la Augsburg (1530): „Căci Evanghelia [...] nu obligă la supunere față de cârmuirea pământească, la respectarea poliției şi a căsătoriei, ci vrea ca toate acestea să fie socotite rânduială dumnezeiască şi la asemenea stări fiecare să dovedească iubirea creştinească şi lucrări bune şi drepte, fiecare după vocația sa [*ein jeder nach seinem Beruf*]." Şi: „...asceza nu trebuie să servească pentru dobândirea grației, ci pentru a ține trupul vioi, ca el să nu împiedice ceea ce i s-a porunci cuiva să facă în conformitate cu vocația sa [*einem nach seinem Beruf*]" (citat de Max Weber, *op. cit.*, p. 86, nota 2 [vezi Max Weber, *Etica protestantă şi spiritul capitalismului*, trad. de Ihor Lemnij, Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 55 – *n.t.*]).

povestită sau explicată. Există un punct asupra căruia toată lumea este de acord, şi pe bună dreptate, şi care de altfel nu este direct afectat de ceea ce tocmai am spus: dezbinările religioase au oferit motivul cel mai puternic şi cel mai specific pentru edificarea statului modern. Acesta, mai întâi suveran sau absolut pentru a avea forţa şi dreptul de a se ridica deasupra opiniilor religioase, sau cel puţin de a decide asupra celor care ar fi acceptate de stat, a transformat mai apoi această suveranitate în neutralitate, sau a interpretat mai apoi această suveranitate drept neutralitate, statul dorind să fie de acum înainte neutru în ce priveşte opiniile sau convingerile religioase ale cetăţenilor săi. În unele naţiuni europene, mişcarea de „neutralizare“ sau de laicizare abia s-a încheiat. Nu încape îndoială că această mişcare, aşa cum a fost ea susţinută de statul suveran, la început absolut, apoi liberal, constituie unul dintre principalii vectori ai istoriei europene.

Or, Reforma – sau transformările cărora le-a fost deopotrivă efect şi cauză, şi anume integrarea subiectivă şi naţională a Bisericii creştine – este mult anterioară tuturor acestor aspecte. Dacă statul absolut a jucat un rol instrumental decisiv în integrarea naţională a Bisericii creştine sau a creştinismului, principiul spiritual al acestei integrări naţionale s-a manifestat cu mult înainte de edificarea statului. Integrarea naţională a creştinismului a fost anterioară construirii statului absolut. Aceasta e un efect înainte de a fi o cauză a celei dintâi.

Tocmai Reforma şi urmările ei sunt cele care conferă forma naţiunilor europene – sau datorită cărora naţiunea europeană îşi capătă forma specifică. Fiecare naţiune a fost obligată să facă o alegere radicală între confesiunile creştine, iar această alegere a contribuit în mod decisiv la definirea ei în timp. Alegerea făcută de naţiune s-a dovedit mai puternică decât însăşi voinţa principelui absolut. Regii mai degrabă au respectat dorinţele naţiunilor lor respective decât să le fi poruncit să-şi păstreze sau să-şi schimbe religia, aşa cum demonstrează, în egală măsură, deşi cu consecinţe opuse, istoria franceză şi istoria engleză.[1] Este unul dintre

1. În ciuda aparenţelor, dezvoltarea pe care încerc s-o înţeleg se opune direct principiului pus la punct la dieta de la Augsburg în 1555: *Cuius regio eius religio* „al cui e teritoriul, a aceluia e şi religia“. Acest principiu, care ţinea de dreptul imperial şi care a asigurat pacea religioasă în Germania vreme de jumătate de secol, afirma că fiecare teritoriu trebuia să aibă doar o confesiune, aceea a principelui, în vreme ce supuşilor le era recunoscut dreptul de a emigra. Aplicarea acestui principiu a fărâmiţat imperiul, interzicând totodată producerea uneia sau a mai multe forme naţionale de guvernământ.

cazurile – cred că e un caz – cele mai greu de înțeles, dar cele mai hotărâtoare ale istoriei noastre.

Dacă avem în vedere acest lucru, va trebui să precizăm teza neutralizării de către stat: statul neutralizator nu e un stat intrinsec neutru, este la origine statul unei națiuni care şi-a făcut alegerea religioasă. Ceea ce va apărea la capătul procesului ca stat neutru este mai degrabă un stat care s-a eliberat treptat de parțialitatea sa inițială. Astfel încât separația dintre stat şi Biserică reprezintă capătul unei istorii care a început prin amestecul dintre națiune şi religie. Statul neutru sau liberal e statul unei națiuni care a adoptat mai întâi una sau alta dintre confesiunile creştine. Una dintre problemele politice cele mai importante cu care ne confruntăm este, de altfel, aceea de a şti dacă această origine a păstrat o parte din puterea sa, dacă această determinare inițială rămâne încă determinantă într-o oarecare măsură şi astăzi.

Am spus că odată cu Reforma diversele națiuni europene îşi capătă fiecare forma, sau că națiunea europeană îşi capătă forma specifică sau tipică. Națiunile catolice, cele care rămân catolice, care aleg să rămână astfel, sunt evident incluse în aceste judecăți de valoare. În acelaşi timp, deoarece integrarea națională a creştinismului a produs acolo o transformare mai profundă, fiindcă îşi devin propriii stăpâni sau se definesc ele însele cu mai multă vigoare, prin ruptura de Roma, națiunile protestante, cel puțin cele calviniste sau cu dominantă calvină, vor realiza mai repede, mai viguros şi mai complet decât națiunile catolice contemporane tipul de națiune europeană modernă. Elementele politice, economice şi morale constitutive ale unei națiuni moderne – o națiune mai împlinită, aşadar – vor fi mai repede, mai viguros şi mai complet preluate sau produse în națiunile protestante decât în națiunile catolice. Această diferență a fost considerabil redusă, nu total suprimată, în Europa de astăzi.

Chiar dacă Țările de Jos pot să râvnească la acest titlu, se admite în general că Anglia a fost prima națiune modernă, că politica, economia, moravurile ei au furnizat standardul a ceea ce vor fi politica, economia şi moravurile moderne. Dar când spuneam aceasta, ochiul spiritului nostru se leagă de cuvântul şi noțiunea de modern, şi plasăm diversele componente ale vieții colective pe gradientul modernului. Nimic rău în asta, dar am lua cunoştință de un fapt capital al istoriei noastre politice dacă, în loc să punem accentul pe adjectivul „modern“, am accentua substantivul „națiune“. Nu se pune problema să-i atribuim acesteia puterea ocultă de a produce toate marile lucruri pe care Anglia le-a produs cea dintâi. E vorba doar de a observa că, fiind prima națiune modernă, cu alte cuvinte

împlinită, deci care nu se afla sub suzeranitatea Imperiului sau a Bisericii, Anglia a fost prima care a profitat de toate posibilitățile conținute de această formă politică. Primul impuls al avansului englezesc a fost dat de răsturnarea politică și religioasă care a culminat în războiul civil și protectoratul lui Cromwell. Avans prezent în traiectoria de cuceriri ce merge de la Naseby (1645) la Waterloo. Apoi, ceea ce numim superioritatea engleză nu a fost decât perpetuarea, din inerție, a avantajului obținut la început, diferența de energie dintre Anglia și celelalte națiuni reducându-se mai mult sau mai puțin repede, în funcție de națiunea avută în vedere, dar dispărând complet în raport cu Franța și, mai ales, Germania, cel mai târziu la sfârșitul secolului al XIX-lea. Vorbind despre englezi, Montesquieu scrie: „Dintre toate popoarele lumii, acesta a știut cel mai bine să se folosească în același timp de aceste trei lucruri importante: religia, comerțul și libertatea.“[1] Menționând *trei* lucruri importante, el ne atrage în mod necesar atenția asupra diverselor componente ale superiorității engleze. Cel mai important aspect constă totuși în locuțiunea adverbială „în același timp“. Ceea ce le-a permis englezilor să se prevaleze în același timp de aceste trei lucruri importante este faptul că au fost primii care au beneficiat de forma politică sintetizatoare care este națiunea, că au fost primii care au eliberat națiunea de tot ceea ce-i stătea în cale. Elementul marin, elementul *liber*, e cel în care națiunea își trăiește și-și exercită noua libertate. Am putea spune, folosindu-ne de limbajul marin, că, odată cu Anglia Legii Navigației (*Navigation Act*) din 1651,[2] națiunea modernă *ridică ancora*.

Pentru a prezenta tabloul complet al avansului englezesc și a nu lăsa deoparte un aspect mai puțin plăcut, trebuie adăugat că Anglia e locul unde se desfășoară pentru prima dată, în toată forța sa cumplită, naționalismul națiunii moderne și că în gura lui Cromwell, în culmea agitației creatoare, își găsesc locul expresii de o violență ce nu va fi depășită, ci doar popularizată în istoria ulterioară a națiunilor europene.[3]

Nu e locul să ne angajăm în problema istoriei națiunii europene, fie și sub forma unei schițe foarte rapide. Trebuie să spunem totuși o vorbă despre a doua sa transformare, sau a doua sa naștere. La aproape trei

1. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, XX, 7 (*Despre spiritul legilor*, trad. rom. de Armand Roșu, Editura Științifică, București, 1964, vol. II, p. 15 – *n.t.*).

2. Era vorba de limitarea accesului marinei olandeze în porturile englezești.

3. Vezi discursul lui Cromwell din 17 septembrie 1656, citat de Carl Schmitt în *La Notion de politique*, Calmann-Lévy, „Liberté d'esprit“, 1972, pp. 114–115.

veacuri după şocul Reformei, Europa a cunoscut şocul Revoluţiei Franceze. Paralela dintre cele două mari mişcări este un loc comun al reflecţiei istorice. În ambele cazuri, mişcarea politică şi spirituală se naşte într-o ţară din Europa, se transformă în mişcare paneuropeană şi are, în cele din urmă, un efect de integrare naţională: în ambele cazuri, naţiunile din Europa sunt, ca să spunem aşa, activate în rolul lor de cadre de referinţă prin excelenţă ale vieţii obşteşti.

Dincolo de acest paralelism, analiza scoate în evidenţă o analogie mai profundă. În ambele cazuri, o mişcare de integrare a subiectivului coincide cu o mişcare de integrare a naţionalului. În vremea Reformei, declararea libertăţii creştine este inseparabilă de integrarea naţională a creştinismului, de înscrierea vieţii creştine în cadrul naţional. În epoca Revoluţiei Franceze, Declaraţia drepturilor omului, sau a drepturilor de conştiinţă, este inseparabilă de înscrierea ansamblului vieţii umane în cadrul unei naţiuni declarate suverane. Odată cu Constituţia civilă a clerului, Franţa este prima ţară catolică ce optează pentru ruperea legăturilor cu Roma, dar n-o mai face în numele unei adaptări a creştinismului. Ce este adaptat de astă dată? Ce mijloceşte, de astă dată, naţiunea? Ea este o mijlocire a umanităţii.

Ce s-a întâmplat? În cadrul naţiunii creştine, statul renunţase treptat la dubla măsură religioasă, pusese în evidenţă şi recunoscuse din ce în ce mai net un plan al umanităţii, al elementarei umanităţi – acel plan în care oamenii sunt liberi şi egali în drepturi. Dacă integrarea naţională a religiei producea sporirea energiilor naţionale, ea era în acelaşi timp motiv de neînţelegeri permanente în interiorul fiecărei naţiuni. Trebuia găsit mijlocul de a neutraliza radical deosebirile confesionale, de a elimina sursa diferendelor confesionale. În ultimă instanţă, aceasta însemna admiterea şi declararea faptului că asocierea umană de referinţă, comunitatea omenească esenţială nu mai este comunitatea creştină în nici una dintre definiţiile sale, care sunt, în fond, accidentale. Comunitatea umană capitală este umanitatea însăşi.

Umanitatea fără mijlocire

De ce să definim naţiunea cea nouă, care nu mai e confesională, ca o mijlocire a umanităţii? Ne lămureşte oare această abstracţie emfatică? N-ar fi oare suficient să spunem pur şi simplu că naţiunea este o anumită circumscriere a umanităţii? Că ea rezultă dintr-un anumit mod de

a repartiza sau de a distribui umanitatea? Cred totuşi că o noţiune de acest tip este indispensabilă pentru a înţelege sensul acestei forme politice atât de greu de definit. Fără ea, suntem jucăria polarităţii dintre universal şi particular şi, fie că respingem pur şi simplu naţiunea în zona particularităţii, fie că discernem între naţiuni potrivit unui gradient determinat de această polaritate, unele fiind mai universaliste, celelalte mai particulariste, pierdem în orice caz din vedere solidaritatea dinamică dintre cei doi poli.

Ce înseamnă „solidaritate dinamică"? Specificul naţiunii moderne nu este de a fi particularistă, cum sunt, în schimb, toate asocierile omeneşti – corpuri politice, regiuni, oraşe, sate, familii. Specificul naţiunii moderne este că ea cuprinde în sine şi-şi produce particularitatea – să păstrăm acest termen, în ciuda interpretărilor greşite –, ca efect sau rezultat al unei acţiuni umane universale. „Principiul naţionalităţilor" este un principiu universal, principiul autodeterminării, principiul democratic al guvernării de sine de către sine. În acest sens, „concepţia germană" a naţiunii, atât de explicit particularistă, nu e mai puţin universalistă decât „concepţia franceză", atât de explicit universalistă. Este vorba, şi într-un caz, şi în celălalt – *umanitatea fiind degajată ca orizont de referinţă de către Revoluţia Franceză* –, de a institui, de a concretiza, de a face reală această umanitate. Rousseau i se adresa Omului. Fichte, în *Discursuri către naţiunea germană*, îşi propune să vorbească doar germanilor şi pentru germani. Şi totuşi, filozofia lui Fichte din aceste *Discursuri* apare ca un calc după cea a lui Rousseau. Fichte ne prezintă *umanitatea* sub forma ei cea mai desăvârşită, forma *germană*. Este cu totul altceva decât aplecarea spre particularitate şi decât favorizarea „oamenilor de aici". Fiecare naţiune europeană modernă se reprezintă simbolic drept împlinirea umană prin excelenţă. Naţiunea creştină îşi alesese definiţia confesională. Pentru a evidenţia continuitatea lămuritoare a celor două tipuri ale formei naţionale, înclin să spun că fiecare naţiune modernă este o confesiune sau o ofertă de umanitate.

Putem observa că traiectoria parcursă de naţiunea europeană modernă – dacă presupunem că perioada sa de vitalitate se încheie odată cu al Doilea Război Mondial – e sensibil mai scurtă decât cea parcursă de naţiunea creştină. Şi, în vreme ce traiectoria naţiunii creştine se încheie cu fondarea revoluţionară a naţiunii moderne, traiectoria naţiunii moderne se încheie cu autodistrugerea Europei.

Naţiunea modernă, democratică sau în curs de democratizare, pare mai fragilă decât naţiunea creştină. La început, în prodigioasa perioadă aflată în punctul de articulare a celor două traiectorii, perioadă a răz-

boaielor Revoluției și ale Imperiului, perioadă a idealismului german, mijlocirea umanității pare mult mai puternică, mult mai promițătoare – pentru că e cu adevărat universală – decât mijlocirea Bisericii. Ea se va dovedi în fapt, și foarte repede, mult mai fragilă. Din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, apar semnele unei grave corupții politice. Aceste semne au fost o vreme acoperite de progresele democrației în majoritatea țărilor europene – ale democrației, ca guvernare reprezentativă și egalitate a condițiilor, precum și ca formă de civilizație atentă la nevoile generale ale oamenilor. Cum se explică fragilitatea internă a puternicelor națiuni ieșite din șocul revoluționar și din urmările sale?

Așa cum am mai menționat, rivalitatea, sau *enmity*, dintre națiunile creștine era, prin intensitatea ei, de aceeași anvergură cu cea care, începând din 1792, avea să răvășească, dacă pot spune astfel, națiunile moderne. În același timp, *enmity* dintre națiunile moderne a produs efecte mai profunde și mai distructive, vizibil și invizibil. Într-adevăr, națiunile europene moderne, manifestându-și rivalitatea, se concep din ce în ce mai mult unele pe celelalte ca niște expresii diferite, inegale și poate incompatibile ale Umanității. În vreme ce integrarea națională a creștinismului, trecând prin tulburări și dezastre, sfârșise prin a căpăta o formă stabilă în marcarea confesională a națiunii creștine, integrarea națională a umanității, în condițiile de rivalitate și de dușmănie, a fost lesne antrenată de un proces de radicalizare. Într-adevăr, afirmarea particularității este de-acum încolo fără limite, nu din cauza particularității naționale înseși, care este ceea ce este, și pentru că-și extrage energia din universalul necircumscris și nelimitat al umanității. Spre deosebire de universalul creștin, care are conținut și formă, universalul „pur și simplu uman" este lipsit de formă, el deschide spațiul vid al unei posibilități nelimitate.

Națiunile creștine, chiar dacă erau de obicei puse în mișcare de sentimentul diferenței de confesiune, păstrau un numitor comun creștin, oricât de firav și de pasiv ar fi fost el cel mai adesea.[1] Mai ales, poate, referința la umanitate era disponibilă pentru ele ca resursă încă separată și netematizată. Ea era implicită. Oricât de puțin utilizată ar fi fost, era în rezervă. Și se apela tot mai mult la ea, pentru a face față dezbinărilor religioase, a căror otravă era în continuare activă. Referința la umanitate era cu atât mai salutară, cu cât ea era corectivă, nu absolută. În schimb,

1. Jocul „echilibrului european" a făcut ca, adeseori, națiuni de aceeași confesiune să fie dușmane, în vreme ce națiuni de confesiune diferită să fie aliate. Aceasta limita amplificarea dușmăniei.

după degajarea umanității drept referința cea mai legitimă, ba chiar singura legitimă, și după mijlocirea de către națiune a acestei referințe, națiunile moderne nu mai au o resursă din care să se alimenteze, nu mai au o rezervă pe care s-o împartă între ele când sunt antrenate de o afirmare de sine tot mai radicală.

Bineînțeles, ne aflăm aici într-o zonă nesigură și neverificabilă. Aceste probleme sunt foarte dificile. Consider că interpretările curente ale naționalismului ca hipertrofie sau patologie a particularismului național sunt cu totul insuficiente, fiindcă ignoră sursa acestei energii, a cărei afirmare particularistă nu e decât o expresie sau poate doar o consecință indirectă. Obstinația distructivă a națiunilor angajate în Primul Război Mondial a demonstrat rigiditatea lor interioară de corpuri politice care, din ultimul sfert al secolului al XIX-lea, par să-și fi pierdut libertatea de mișcare.[1] Dar dacă războiul a dezvăluit fragilitatea sau slăbiciunea – mulți ar spune astăzi: eșecul – națiunii care mijlocește umanitatea, el a dezvăluit în același timp fragilitatea sau slăbiciunea umanității mediatoare, sau a umanității ca sursă de mediere.

Umanitatea nu-și va regăsi legitimitatea și puterea de referință decât după al doilea și cel mai rău dezastru, ca efect al crimelor împotriva umanității. Dar umanitatea care iese la lumină ca victimă a crimei extreme nu mai are nimic din forța politică inspiratoare pe care o avea umanitatea revoluționară. Ea nu este o resursă pentru o mijlocire sau o concretizare politică efectivă. Organizația Națiunilor Unite nu e nimic de acest fel.

Ne putem oare imagina o a treia înnoire, printr-o nouă mijlocire? Care ar fi acest ceva inedit care, după Biserică și umanitate, poate constitui o mijlocire? Nu vedem la ce resursă de mijlocire am putea recurge după ce umanitatea, dacă analiza noastră e validă, a fost epuizată, ca să spunem astfel, în producerea națiunii democratice. Astăzi, umanitatea este considerată de opinia comună europeană ca singura resursă și referință disponibilă după epuizarea națiunilor. Dar această umanitate, așa cum tocmai am arătat, e lipsită de influență politică, nu constituie o resursă politică efectivă. Ea este cel mult cadrul de referință al unui „sentiment al seamănului" pe care este imposibil să întemeiem vreo construcție politică. Este vorba despre o umanitate *nemijlocită*, care-i înglobează, indistinct, pe „toți

1. Obstinație distructivă a națiunilor, dar și inepție a imperiilor. Este o nedreptate lipsită de inteligență să atribui formei națiune ca atare răspunderea unică sau principală în Marele Război, când partea de responsabilitate a celeilalte forme politice, care este imperiul, a fost atât de importantă. Actorii au fost cu atât mai „raționali" cu cât erau mai pe deplin „naționali" (și nu „imperiali").

oamenii“ şi pe „orice om“, care nu oferă nici o resursă pentru mijlocire. Astăzi, printre europeni, umanitatea este această referinţă nemijlocit opozabilă oricărei întreprinderi, oricărei acţiuni politice efective. În vreme ce umanitatea care i-a pus în mişcare pe oamenii din 1789 era inspiratoare şi capabilă să alimenteze cele mai vaste ambiţii, umanitatea în numele căreia se promulgă astăzi legea nu mai ştie decât să apere ceea ce este şi să nu îngăduie ceea ce ar putea fi.

Indice de nume